

BERNARDO FERRO¹

MNÊME, ANAMNESIS, MEMORIA

A Gênese de um Motivo Central do Pensamento Augustiniano

Resumo: Agostinho de Hipona é habitualmente apontado como um dos pensadores antigos que mais agudamente tratou o problema da memória. O presente estudo propõe-se traçar uma breve genealogia da *memoria* augustiniana, recuando aos pensamentos de Platão, Aristóteles e Plotino, bem como aos textos augustinianos que antecipam e enquadram as célebres reflexões sobre o tempo e a memória sintetizadas no Livro X das *Confessiones*.

Palavras-chave: Memória, tempo, duração, totalidade, possibilidade, μνήμη, ἀνάμνησις, φαντασία, Agostinho, Platão, Aristóteles, Plotino.

Abstract: Augustine of Hippo is usually ranked among the ancient philosophers who most sharply addressed the issue of memory. The present study aims to outline a brief genealogy of Augustine's *memoria*, going back to the writings of Plato, Aristotle and Plotinus, as well as to the Augustinian writings that helped prepare and frame the well-known reflections about time and memory summed up in the Tenth Book of the *Confessiones*.

Keywords: Memory, time, duration, totality, possibility, μνήμη, ἀνάμνησις, φαντασία, Augustine, Plato, Aristotle, Plotinus.

À semelhança de Aristóteles e Cícero, Agostinho de Hipona é habitualmente apontado como um dos pensadores antigos que mais agudamente tratou o problema da memória. No entanto, essa notoriedade deve-se quase exclusivamente ao conjunto de reflexões do livro X das *Confessiones*, o qual, apesar da sua importância, está longe de esgotar a

¹ F.C.S.H., Universidade Nova de Lisboa / L.I.F., Universidade de Coimbra.
E-mail: bernardoenesdias@gmail.com

riqueza e a amplitude do tratamento agustiniano do tema. De facto, embora o texto em questão, devido à sua relativa brevidade e à data tardia da sua composição, represente em grande medida uma síntese global dos diversos aspectos que caracterizam a *memoria*, a sua compreensão exige uma análise mais vasta da obra de Agostinho, tomando como ponto de partida os seus primeiros escritos dialécticos². Nestas primeiras obras, a despeito de uma certa propensão para a dispersão temática, o autor das *Confessiones* lança as fundações de uma discussão que irá prolongar-se durante mais de trinta anos, convertendo-se num dos motivos centrais do seu pensamento filosófico.

Na tradição clássica, a memória enquanto operador cognitivo integrou sempre o diagnóstico mais vasto das afecções características do par $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ / $\psi\upsilon\chi\eta$ – e, nesse sentido, é significativo o facto de Aristóteles ter concebido o seu *De memoria et reminiscencia* como parte de uma série de pequenos tratados sobre «fenómenos comuns à alma e ao corpo»³, a par de outros estudos versando, por exemplo, a percepção sensível, os problemas do sono, a longevidade ou a respiração⁴. No pensamento agustiniano, pelo contrário, o problema da *memoria* extravasa os limites de uma análise psicológica. Embora, como veremos, a arquitectura funcional da *memoria* agustiniana coincida em muitos aspectos com a da $\mu\nu\eta\mu\eta$ aristotélica, o seu significado,

² Os primeiros diálogos redigidos por Agostinho datam do Outono de 386, aquando da sua estadia em *Cassiciacum* (cfr. *Confessiones* IX, 4, 7). Entre eles conta-se o *De ordine*, no qual é possível identificar a primeira referência ao problema da *memoria*. Cfr. S. AGOSTINHO, *Confissões*. INCM, Lisboa, 2000.

³ *De sensu* I, 436a 6-8. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima, Parva naturalia, De sensu*. Loeb Classical Library.

⁴ Embora a designação *Parva naturalia* remonte apenas ao séc. XIII, é provável que o conjunto de sete tratados assim nomeados integrassem de facto uma série, devido não só ao carácter sistemático da produção aristotélica mas também aos indícios de continuidade que sugerem uma leitura sequencial das diferentes obras.

devido ao fundo relacional ou “existencial” que encerra, não se deixa apreender completamente por uma análise do tipo aristotélico.

Por outro lado, uma discussão sobre a originalidade da *memoria* agustiniana deve ter em conta uma outra corrente da tradição que, embora menos determinante, não deixou de influenciar o jovem Agostinho. Trata-se do protagonismo atribuído pelos cultores da retórica e da dialética à memória e, em particular, aos processos mnemónicos. De Demóstenes a Cícero, a memória fora entendida como um elemento indispensável ao tirocínio do orador, «um tesouro de conhecimentos»⁵ sem o qual não seria possível formular juízos ou encadear raciocínios, e de cuja exercitação dependia directamente a destreza argumentativa e o alcance dos conhecimentos ensinados. Esta abordagem, essencialmente prática, é duplamente importante do ponto de vista histórico: para além da formação académica de Agostinho, interrompida pela sua conversão ao cristianismo, e das suas aspirações de juventude no campo da retórica e da dialética, é conhecida a sua enorme admiração pela obra de Cícero⁶, a que consagra variadíssimas citações e comentários. Além disso, esta vertente de leitura, embora afastada da profundidade analítica da leitura aristotélica, reafirma o papel da memória como condição-base do conhecimento humano.

Finalmente, impõe-se ainda uma referência preliminar à tradição grega do mnemonismo, correspondente a uma forma peculiar de empirismo que fazia derivar todo o conhecimento humano do trabalho conjunto da sensação e da memória. Os *μνημονευτικοί* defendiam que o pensamento não depende de um poder racional – um *λόγος* responsável pelo encadeamento de raciocínios

⁵ *De oratore* I, 5, 18. Cfr. CÍCERO, *De oratore*. Garnier Frères, Paris.

⁶ Cfr., por ex., *Conf.* III, 4, 7, onde Agostinho atribui o despertar da sua paixão pela Filosofia à leitura do *Hortensius* de Cícero.

ou inferências lógicas –, mas tão-só da associação mais ou menos complexa de recordações: ao observar coisas e ao recordar, em seguida, tê-las observado, o homem reconhece relações de regularidade e diferença que o orientam no seu modo de agir e lhe fornecem um banco de informações empíricas alheio ao trabalho da razão⁷. Este modelo, porém, parece pressupor um entendimento da memória mais rico que aquele a que hoje nos reportamos, uma vez que lhe atribui já o poder associativo normalmente vinculado à experiência e aos conhecimentos técnico e científico. Além disso, ainda que se aproxime do pensamento agostiniano pelo especial protagonismo que atribui à memória, o mnemonismo situa o problema num plano epistemológico anterior ao registo existencial inaugurado por Agostinho.

Mas em que consiste, afinal, a *memoria*? Para explicar o lugar central que a noção ocupa no pensamento de Agostinho é preciso, antes de mais, compreender a sua acepção propriamente agostiniana. Opondo-se simultaneamente ao termo antigo *μνήμη* e ao termo hodierno “memória”, o termo *memoria* distingue-se antes de mais pela sua extraordinária amplitude semântica: entendida à vez como a capacidade de sintetizar as informações captadas pelos sentidos, o poder de associar ideias e juízos inteligíveis, o fundamento da ipseidade humana e, sobretudo, o ponto de contacto entre o humano e o divino, *memoria* significa, acima de tudo, o núcleo-base que torna possível não só todas as formas de conhecimento mas, mais ainda, o próprio fundo existencial da vida dos Homens. Neste sentido, a sua tradução possível, que adiante discutiremos, aproxima-se mais da abertura de sentido expressa

⁷ Cfr. M. FREDE, «An Empiricist View of Knowledge: Memorism», in S. EVERSON, *Epistemology* (Companions to Ancient Thought 1), pp. 225-250. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

pelos termos *consciência* ou *presença* que da exiguidade semântica a que os vocábulos *memória* ou *rememoração* parecem confiná-la.

Todavia, esta primeira identificação carece de uma análise complementar do conjunto de textos em que Agostinho trata o problema da *memoria*. Essa análise, por seu turno, deve recuar ainda mais e deter-se sobre o problema clássico da μνήμη e da sua relação com os fenómenos da αἴσθησις, da ἀνάμνησις e da φαντασία.

I. A tradição platónico-aristotélica

a) μνήμη e αἴσθησις

A análise tradicional da memória, tal como é conduzida por Platão e Aristóteles, assenta na fixação de uma hierarquia ascendente dos diferentes estádios cognitivos. Segundo este modelo, a forma mais elementar de conhecimento corresponde à percepção sensível (αἴσθησις), uma «potência inata de discriminação»⁸ comum a todos os animais; a esta segue-se a memória (μνήμη), definida por Sócrates como uma «conservação da sensação» (σωτηρία αἴσθησεως)⁹ e por Aristóteles como uma «persistência da impressão sensível» (μονὴ τοῦ αἰσθήματος)¹⁰; em seguida, extraindo da acumulação de μνήμαι um nexos único e articulado, a experiência (ἐμπειρία)

⁸ *Analíticos Post.* II 19, 99b35. Ao contrário de Aristóteles, para quem a αἴσθησις corresponde a uma disposição (ἕξις), Platão atribui ao fenómeno uma carga passiva, reservando-lhe o termo genérico *afecção* (πάθος).

⁹ *Filebo* 34a. Cfr. PLATÃO, *Philebe*. Les Belles Lettres, Paris 1978.

¹⁰ *Analíticos Post.* II 19, 99b35.

conduz, enfim, à descoberta dos princípios da arte ou perícia (τέχνη) e da ciência (ἐπιστήμη), a primeira relativa ao devir e a segunda relativa ao ser¹¹.

Um tal modelo, porém, encerra em si inúmeras ambiguidades, das quais a primeira e a mais notória é a própria organização ascendente em que se baseia. De acordo com o que é dito por Platão e Aristóteles – implicitamente pelo primeiro, explicitamente pelo segundo –, os diferentes níveis da escala correspondem a diferentes graus de acesso cognitivo, e isto num duplo sentido: à medida que a escala progride, aumenta não só a agudeza ou a eficácia do olhar que conhece, mas também o horizonte daquilo que há para conhecer. Além disso, a própria escala apresenta uma estrutura cumulativa, o que significa que cada nível pressupõe o anterior, acrescentando-lhe um *algo mais* que transgride simultaneamente o seu poder de alcance e o horizonte por ele alcançado: a μνήμη, pressupondo a actuação silenciosa da αἴσθησις, introduz um salto qualitativo irreduzível à mera acumulação de αἰσθήματα; de igual modo, a ἐμπειρία, tornada possível pelo trabalho de retenção da μνήμη, não se reduz, porém, à mera acumulação de μνήμαι.

O carácter evidente da progressão depressa se desvanece quando submetido a um exame mais atento. A ideia de eficácia sugerida pela aparente continuidade entre os diferentes graus cognitivos entra em conflito com o reconhecimento de saltos qualitativos entre eles, esbatendo as fronteiras que os definem. A ilusão de evidência que converte os fenómenos em causa em realidades familiares radica em grande medida na tendência para compreendê-los a partir da situação de acesso em que se está e não a partir da situação de acesso que eles próprios configuram. Por isso, o entendimento comum da αἴσθησις e da μνήμη é sempre um entendimento empírico, inscrito num

¹¹ *Ibidem* 100a8.

horizonte de complexidade já formado e impossível de desactivar. Neste sentido, toda a αἴσθησις é concebida negativamente como uma ἐμπειρία *menos algo* – e esse *algo*, uma vez que se situa fora do horizonte empírico em que sempre se está mergulhado, assume um carácter puramente formal¹².

Assim sendo, a caracterização de uma pura αἴσθησις corresponde sempre a uma desmontagem formal do quadro complexo da ἐμπειρία. O entendimento empírico de um ponto de vista puramente estésico, justamente por se tratar de um entendimento *situado*, não pode ir além de uma conjectura teórica. Ao querer captar a αἴσθησις na originalidade do seu modo de actuação, o olhar empírico retira-lhe sucessivamente as noções de complexidade, continuidade e duração. Disso resulta um olhar cujo modo de acesso se esgota no imediatamente dado, para o qual cada percepção é ao mesmo tempo absoluta e instantânea. Assim, enquanto que para o olhar empírico todo o conhecido é entendido sempre já como parte de um complexo mais vasto – como algo que, ao cruzar o horizonte de acesso, foi surpreendido no trânsito entre um *antes* e um *depois* –, para o olhar puramente estésico, a infinita estreiteza da sensação coincide com a totalidade do horizonte de acesso disponível: toda a representação está fechada em qualquer coisa como um instante sem duração, dada a falta de toda e qualquer retenção.

Do mesmo modo, também a μνήμη tende a ser entendida como uma modalidade imperfeita ou debilitada de ἐμπειρία: ao rasgar um horizonte de complexidade, o ponto de vista mnemónico admite o acesso simultâneo a diferentes αἰσθήματα; simplesmente, incapaz de reconhecê-los como

¹² Para uma discussão dos problemas e ambiguidades implicados na escala aristotélica, cfr. M. J. CARVALHO, «Erfahrung und Endlichkeit: Hauptzüge und Zweideutigkeit des Erfahrungsbegriffes im Ausgang von Aristoteles», in J. CONSTÂNCIO, *Quid – Revista de Filosofia* 1. Cotovia, Lisboa 2000.

componentes diversos de um mesmo quadro de apresentação, não avista ainda as regularidades e as diferenças que servirão de base ao conhecimento empírico.

No caso da μνήμη, porém, a ambiguidade é dupla, porque ao entendimento descendente no sentido ἐμπειρία → μνήμη vem juntar-se a evidência de uma continuidade ascendente no sentido αἴσθησις → μνήμη. Dito de outro modo, para além de uma ἐμπειρία imperfeita, a μνήμη tende a ser compreendida como uma modalidade “aperfeiçoada” ou “emancipada” de αἴσθησις. Segundo este ponto de vista, o acto de recordar limitar-se-ia a reter os diferentes αἰσθήματα e a transformar a sua infinita brevidade numa sucessão “cega”, em que cada impressão daria lugar à seguinte sem dela guardar qualquer espécie de registo. Um tal entendimento, porém, não dá conta da heterogeneidade irreconciliável que opõe a ausência de duração ao estatuto já temporal de um instante infinitamente breve. Ora, uma vez que a αἴσθησις se situa num plano anterior ao da temporalidade, a transição αἴσθησις → μνήμη corresponde à abertura de um olhar inteiramente novo, impossível de reduzir a um mero alargamento ou distensão temporal do ponto de vista estésico.

Mas em que consiste, então, a μνήμη? Que significam, ao certo, a conservação ou a persistência a que aludem Platão e Aristóteles? De onde vem, enfim, que a multidão dos αἰσθήματα captados pelos sentidos renuncie à evidência absoluta da sua própria ocorrência, convertendo-se numa sucessão articulada de conhecimentos? Segundo o *Teeteto*, a memória corresponde a uma “marca” ou “impressão” recebida pela alma. Recorde-se, a este respeito, o célebre passo em que Sócrates supõe existir na alma de cada homem um bloco de cera, «maior neste e mais pequeno naquele, de uma cera mais pura

num, mais impura e mais dura no outro»¹³. A imagem evocada sugere desde logo duas ideias fundamentais: por um lado, através da *μνήμη*, as sensações captadas pelos sentidos tornam-se acessíveis após o momento da sua captação. Esta conclusão, embora evidente, reveste-se de uma enorme importância, já que estabelece pela primeira vez um vínculo claro entre a possibilidade de conhecer e a abertura de um horizonte de complexidade¹⁴; por outro lado, essa acessibilidade apenas se mantém enquanto a impressão que lhe corresponde se não desvanecer – de onde a alusão aos diferentes graus de consistência da superfície “impressa”.

Contudo, uma vez que se limita a reter indiscriminadamente os correlatos da percepção sensível, a *μνήμη* não corresponde ainda a uma forma activa de conhecimento. Assim, não é na fronteira *αἴσθησις / μνήμη* que deve procurar-se a origem do pensamento discursivo, mas antes num estágio superior ao da mera recordação, equivalente a uma espécie de olhar da memória sobre si mesma. No *Filebo*, ao comparar o acto de rememorar ao trabalho de um escrivão, Sócrates refere-se primeiro às “afecções” (*παθήματα*) suscitadas pelo encontro entre a sensação e a memória e em seguida aos discursos que elas inscrevem na alma, e que servem de base às opiniões verdadeiras ou falsas. Enquanto que o modelo do bloco de cera previa apenas uma variação da intensidade das percepções impressas – recordações “vivas” por oposição a recordações “esbatidas” –, a inscrição dos discursos por elas inspirados introduz a possibilidade de uma leitura verdadeira ou falsa dos conteúdos recordados.

¹³ *Teeteto* 191c-195a. Cfr. PLATÃO, *Théétète*. Les Belles Lettres, Paris 1992. Aristóteles refere uma imagem semelhante no *De memoria* 450b.

¹⁴ Excepção feita, claro está, ao caso-limite da *θεωρία*, cujo exercício exclui de raiz toda e qualquer forma de complexidade.

Quererá isto dizer que Platão admite a possibilidade de recordações falsas? A resposta é negativa, se por “recordações” se entender os correlatos da μνήμη, definida de modo estrito como uma retenção de αἰσθήματα. O que acontece, então, quando se julga recordar uma sensação que de facto não teve lugar, ou que afectou a alma de modo diferente daquele de que ela guarda memória? A resposta reside na oposição clássica entre memória (μνήμη) e reminiscência (ἀνάμνησις).

b) μνήμη e ἀνάμνησις

O sentido do termo ἀνάμνησις não é exactamente o mesmo ao longo de todo o *corpus platonicum*. No *Filebo*, Sócrates distingue a ἀνάμνησις da μνήμη por se tratar de um fenómeno puramente psíquico, isto é, independente de qualquer afecção corpórea¹⁵. Assim, enquanto que esta consiste no armazenamento das impressões fornecidas pela αἴσθησις, aquela corresponde a um movimento espontâneo da alma, podendo dar-se de duas formas: ou, por um lado, debruçando-se sobre os conteúdos armazenados, re-conhecendo-os, ou, no caso de tê-los esquecido, voltando a encontrá-los por si mesma.

A primeira alternativa é a menos problemática, e através dela se explica a evocação de sensações anteriormente experimentadas, ocorrências passadas e até mesmo, por via indutiva, noções puramente inteligíveis como os números e as formas¹⁶. Este sentido de reminiscência é o mesmo que Aristóteles

¹⁵ *Filebo* 34b.

¹⁶ *Analíticos Post.* 100a10. A αἴσθησις, ao apreender noções individuais, regista também as noções universais que nelas estão contidas. Assim, à percepção de *um homem* vem juntar-se a noção universal *o homem*. Ver também *Analíticos Ant.* 67a20 e *De anima* III 429a27. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima, Parva naturalia, De sensu*. Loeb Classical Library.

apresenta no *De memoria* e é ele também que permite explicar a circunstância de as recordações nem sempre congruïrem com as realidades efectivamente ocorridas. Tanto Platão como Aristóteles atribuem as falsas reminiscências – e, conseqüentemente, as falsas opiniões – a um desacordo entre as informações captadas pelos sentidos e a realidade de que essas captações são o correlato. Assim, por exemplo, retomando a hipótese de Sócrates, um homem que conheça Teeteto e Teodoro, e que possua além disso as marcas de cada um deles no seu bloco de cera, pode no entanto, ao encontrá-los, trocar as impressões visuais que lhes correspondem, tomando Teodoro por Teeteto e Teeteto e por Teodoro¹⁷.

A segunda alternativa aponta, porém, para um terreno consideravelmente mais ambíguo. Em primeiro lugar, porque suscita o problema da distinção entre algo que se esqueceu completamente e algo que nunca se soube. Se se considerar que o texto platónico utiliza o termo λήθη para designar, a um tempo, a «fuga da recordação»¹⁸, isto é, o apagamento completo da marca impressa na cera, e a ocultação que impede o reconhecimento da verdade ou da opinião verdadeira, *esquecimento* e *não-verdade* tendem a aparecer como noções correlativas¹⁹. Ora, se a opinião verdadeira se adquire através de uma aprendizagem – ou, pelo menos, de um *ficar a saber*, qualquer que ele seja –, a segunda forma de reminiscência pode facilmente ser equiparada a um modo peculiar de aprender.

Esta ideia, sugerida no *Filebo*, ganha um novo alcance em textos como o *Ménon* ou o *Fédon*. Com efeito, enquanto que na primeira alternativa aquilo

¹⁷ *Teeteto* 193c.

¹⁸ *Filebo* 33e. Cfr. também *Banquete* 208a, onde o esquecimento é definido como uma «fuga da ciência». Cfr. PLATÃO, *Le Banquet*. Les Belles Lettres, Paris 1992.

¹⁹ Cfr. a oposição λήθη / ἀνασθησία em *Filebo* 33e-34a.

que levava o homem a surpreender dentro de si mesmo realidades esquecidas ou desconhecidas correspondia a um movimento interno ao composto σῶμα / ψυχή, no segundo caso essa descoberta situa-se num plano irreduzível ao da experiência. Ao reconhecer como origem do conhecimento algo com o qual nunca se teve contacto, isto é, algo que não foi apreendido por meio de uma relação empírica, o modelo platónico dilui definitivamente as fronteiras entre a recordação e a aprendizagem, equiparando todo o conhecer a um reconhecer. É essa a posição adoptada por Sócrates, no *Ménon*, em resposta ao paradoxo erístico, ou seja, ao problema de saber como é possível procurar aquilo de que nunca se teve notícia: através do recordar, «isso a que os homens chamam aprender»²⁰, a alma está habilitada a descobrir todas as coisas por si mesma, uma vez que detém, já, um conhecimento prévio acerca delas.

No entanto, a este modo de apresentar a ἀνάμνησις platónica deve opor-se uma ressalva de enorme importância, sem a qual todas as considerações que em seguida avançaremos permaneceriam inexactas. De acordo com a leitura simplista a que tantas vezes aparece associada, e que o próprios termos *reminiscência* ou *rememoração* parecem sugerir, a ἀνάμνησις corresponde tão-só a um modo peculiar de memória: não já a memória de algo que aconteceu ontem, há dois dias ou há vinte anos, mas a memória de qualquer coisa que precede o tempo da existência sensível. A ser assim, o carácter peculiar da ἀνάμνησις, referida por Platão quando equipara todo o conhecer a um processo anamnético, nada teria que ver com o seu modo de actuação, mas apenas com o estatuto dos conhecimentos recordados – realidades quotidianas no primeiro caso, “Formas ideais” no segundo. Além disso, assim

²⁰ *Ménon* 81d. Cfr. PLATÃO, *Ménon*. Les Belles Lettres, Paris 1992.

se resolveria o paradoxo relativo à origem do conhecimento, enunciado no *Ménon* (80d ss.): todo o conhecimento envolve uma procura – mas, *por um lado, se já sabemos aquilo que há a conhecer, não vale a pena procurá-lo; e, por outro, se nada sabemos acerca disso, não nos ocorre sequer procurá-lo.* Ora, de acordo com a leitura estritamente “mitológica” ou “metempsíquica” do fenómeno da ἀνάμνησις, este paradoxo é resolvido empurrando a origem do conhecimento humano para fora dos limites da existência física.

Contra a aparente simplicidade desta leitura, alguns esclarecimentos devem ser avançados: em primeiro lugar, se é certo que no *Filebo* a ἀνάμνησις é directamente associada ao acto de recordar, e se, no *Fédon*, no *Ménon* e noutros textos, o paradoxo erístico é explicado com recurso à imagem de uma alma “decaída”, detentora de conhecimentos que conserva consigo aquando da sua “queda”, tais explicações estão longe de esgotar a definição platónica do fenómeno ou a amplitude do seu significado. No *corpus platonicum*, o motivo da metempsicose e o registo etiológico em geral correspondem a explicações possíveis, e não a soluções definitivas. Por outro lado, o seu estatuto de possibilidade não deve levar-nos a encará-los como meras metáforas, por oposição ao tom “sério” das investigações dialécticas. Tudo está em aberto, e os próprios diálogos, através da sua heterogeneidade e do seu desacordo, parecem desautorizar de antemão a identificação de algo como uma solução final.²¹

²¹ Não cabe aqui discutir o complexo problema da mitologia platónica, nem procurar definir de modo exaustivo o lugar por ela ocupado no contexto mais vasto do pensamento filosófico de Platão. No entanto, importa avançar um conjunto muito breve de esclarecimentos, de modo a não perder de vista o que está em causa no conceito platónico de ἀνάμνησις.

Em primeiro lugar, é importante salientar que o objectivo dos diálogos platónicos não é fornecer ao leitor uma caracterização definitiva do método de cognição humano, como se para tal bastasse passar em revista uma série de modelos

Ainda assim, é possível reconhecer um sentido geral para o fenómeno em causa, comum aos seus diferentes modos de formulação. E, mais ainda, pode até dizer-se que todo o conhecimento corresponde para Platão a uma anamnese, na medida em que todo o conhecer consiste no reconhecimento de uma incompletude fundamental e que todo o x conhecido é entendido como a “marca” ou o “vestígio” de um y por conhecer. Se todo o *aqui* pressupõe um *além* de que é a imagem mais ou menos perfeita, a própria existência tem um carácter derivado, integralmente marcada por uma remissão para lá dos seus próprios limites – seja ela regressiva, como no modelo etiológico ligado à pré-existência, ou não. Neste sentido, ἀνάμνησις não designa apenas a acção de recordar ou ser recordado, e tão-pouco um modo peculiar de conhecer – ela

alternativos e escolher o mais correcto, ou o mais *verdadeiro*. Em vez disso, Platão procura denunciar a indeterminação radical inerente a *toda* a cognição humana – e, logo, a ingenuidade a que estão votados *todos* os modelos teóricos que visem descrevê-la ou explicá-la. O método socrático é, pois, um método apofático – em vez de descrever, de modo passivo, a estrutura interna do conhecimento humano, Sócrates propõe-se testar *in actu* os seus limites, para assim pôr a descoberto a sua fragilidade.

Deste modo, os diferentes registos adoptados ao longo dos diálogos podem ser entendidos como diferentes modos de realçar a natureza *globalmente aporética* do conhecimento humano: nos trechos dialécticos, denunciando a indeterminação em que se vê enredada qualquer tentativa de definição de um conteúdo particular (a pergunta τι ἔστι); nos relatos mitológicos, contrastando a suposta exactidão da análise dialéctica com a aparente dogmaticidade do registo mitológico. Em ambos os casos, aquilo que salta à vista é, por um lado, a impossibilidade de assegurar a verdade última de qualquer definição, e, por outro, a demonstração prática de que todas as explicações humanas são, em última análise, *pseudo-explicações*.

De tudo isto se pode concluir que o papel desempenhado pela mitologia no *corpus platonicum* deve ser procurado não tanto nos mitos em si mesmos (isto é, naquilo que dizem acerca da vida eterna, ou da metempsicose, ou do reino supra-celeste, etc.), mas antes no próprio problema da cognição humana (isto é, no que cada mito revela acerca dos seres humanos e do modo como apreendem a realidade). Dito de modo mais simples: enquanto que os mitos em si mesmos, separados da sua função alegórica, se reduzem efectivamente a narrações inverosímeis e dogmáticas, os mitos enquanto explicações forjadas de modo a ilustrar o método de cognição humano são tão ou mais significativos que o mais rigoroso dos tratados filosóficos.

nomeia nada menos que a própria estrutura em que está “montado” o acontecimento da existência. E é este o fenómeno posto em evidência por Sócrates ao longo dos diálogos platónicos, ao perguntar continuamente *o que é x* e ao denunciar, desse modo, a indefinição que subjaz a todos os conceitos utilizados na linguagem comum. Cada *x*, ao ser isolado e questionado, vem a revelar-se um *lugar vazio*, isto é, o signo de um conhecimento que *se julga ter*, mas que, na verdade, *não se tem*. No entanto, o grau de contacto com o *x* em falta não é inteiramente nulo – e aqui reside a essência do problema: *x* é um dos extremos de um processo anamnésico, o ponto de partida de uma tensão rememorativa nem sempre consciente, mas sempre já instalada e comum à totalidade dos conteúdos cognitivos.

O olhar amanésico corresponde, assim, à tomada de consciência de um problema que tende a passar despercebido ao olhar comum. E o desvio por ele introduzido conduz à descoberta de que nenhum conteúdo particular contém em si mesmo a sua essência ou o seu significado, e que cada conceito como que “atira” para além de si próprio, reportando-se a um *x em-si-mesmo* (αὐτὸ τὸ *x*) de que cada *x* particular é apenas uma imagem. Note-se, a este respeito, a insistência de Platão no carácter complexo, “penoso” e, em última análise, paralisante da ἀνάμνησις. O processo anamnésico, ao produzir um aumento da agudeza do olhar comum, não faz senão revelar-lhe a sua natureza “globalmente míope”. A meta da ἀνάμνησις não corresponde à posse de um conteúdo, mas ao confronto com uma dupla perplexidade: por um lado, a descoberta de que aquilo que se tomava por *x* é apenas uma imagem de *x*; por outro, a compreensão de que essa imagem, justamente por se tratar de uma imagem, nada mais avança sobre *x*, deixando inteiramente por resolver a pergunta sobre o seu significado.

No caso de Aristóteles, porém, o problema é aparentemente mais simples, já que a sua argumentação parte da negação liminar de qualquer forma de “inatismo”²², isto é, de qualquer relação com um conteúdo que não resulte de uma captação estésica. Segundo este modelo, embora nada seja conhecido pela alma antes da sua existência sensível, tudo pode ainda vir a sê-lo, bastando para isso que induza correctamente das informações sensíveis os princípios universais nelas contidos. Não chega, pois, afirmar que a verdade que rege os fenómenos naturais deve ser procurada nesses mesmos fenómenos – é a própria génese dessa verdade que se concretiza, a cada momento, no devir do mundo sensível. Repare-se na notável e radical alteração de sentido em relação ao modelo desenhado no *Ménon*: enquanto que Platão antepusera a *noção* Verdade ao *predicado* verdade, Aristóteles atribui à verdade um valor intrinsecamente predicativo, isto é, *posterior a* – ou, pelo menos, *concomitante com* – as próprias coisas que se dizem verdadeiras.

Mas qual é, neste contexto, o sentido do termo ἀνάμνησις? Se é certo que, segundo Aristóteles, a reminiscência não corresponde a uma re-aprendizagem, em que medida se pode afirmar que ela difere também de uma simples recordação? A resposta não é simples, já que, como veremos, a distinção aristotélica entre μνήμη e ἀνάμνησις não é inteiramente clara.

À primeira vista, considerando que o prefixo ἀνα- traduz geralmente as ideias de repetição, reincidência, recuperação, retorno, etc., poder-se-ia definir ἀνάμνησις como uma “repetição da recordação” e o verbo ἀναμυμήσκεσθαι como um “re-lembrar” ou um “re-memorar”. Ora, é justamente esta definição que Aristóteles começa por rejeitar no *De memoria*, precisando que a reminiscência não implica necessariamente a posse prévia de uma recordação,

²² Aristóteles refuta directamente a argumentação do *Ménon* em *Analíticos Ant.* 67a20.

podendo significar simplesmente a recuperação de uma percepção sensível ou de um conhecimento científico. Esta asserção, porém, parece impossível de articular com a escala cognitiva desenhada nos *Analíticos Posteriores* e na *Metafísica* e com a definição então oferecida por Aristóteles, segundo a qual a *μνήμη* corresponderia a uma “persistência da impressão sensível”. De facto, a ser assim, uma *ἀνάμνησις* não precedida de *μνήμη* só poderia ser concebida de duas formas: ou, por um lado, como a aquisição de um conhecimento anterior a qualquer correlato sensível – hipótese inadmissível, já que reconduz ao modelo platónico que Aristóteles recusara; ou, por outro lado, como o modo de conhecer de um ponto de vista puramente estésico – hipótese igualmente absurda, uma vez que, como foi demonstrado pelo próprio Aristóteles, todo o conhecimento implica um horizonte de complexidade.

Admita-se, pois, como parece ser o caso, que a *μνήμη* agora em causa difere dessa outra a que Aristóteles confiara o armazenamento das impressões sensíveis. Se assim for, pode estabelecer-se uma distinção entre a *μνήμη* entendida como potência ou poder (*ἔξις*) e a *μνήμη* entendida como movimento ou impulso (*κίνησις*), correspondendo esta ao acto de recordar propriamente dito. Nesta segunda acepção, o fenómeno em causa situar-se-ia a meio caminho entre a primeira forma de *μνήμη* considerada e a *ἀνάμνησις*, correspondendo a qualquer coisa como uma memória menos imediata que a *μνήμη*-potência e mais elementar que a anamnese.

Esta hipótese, ainda bastante vaga, parece concordar com o que é avançado por Aristóteles acerca da *ἀνάμνησις*: em primeiro lugar, insiste no carácter voluntário do fenómeno, definindo-o como uma forma de busca (*ζήτησις*) ou inferência (*συλλογισμός*), acessível apenas aos animais capazes de deliberação. Ao contrário dos exemplos fornecidos por Platão no *Fédon*, Aristóteles não chega a discutir, no *De memoria*, as situações em que os

conteúdos rememorados se revelam imediatamente ao espírito – a recordação de Símiat a partir de uma visão inesperada do seu retrato ou do encontro casual com Cebes, que costuma acompanhá-lo, e outros exemplos deste género²³. Se, nestes casos, o carácter *inesperado* ou *casual* – e, logo, *involuntário* – das experiências descritas parece autorizar a tradução de ἀναμνήσκεσθαι por “ser-se recordado”, no texto aristotélico não há lugar para esta ambiguidade²⁴: a ἀνάμνησις implica não só um movimento activo daquele que recorda em direcção aos conteúdos de que procura recordar-se, mas também a recusa desses conteúdos em dar a conhecer-se de imediato. Ἀναμνήσκεσθαι significa, neste contexto, a procura de algo de cuja existência se tem uma notícia indicativa, mas cujo conteúdo real não foi, ainda, presentificado²⁵.

A ἀνάμνησις representa, pois, um fenómeno complexo, e o seu modo de actuação corresponde a um ἐφεξῆς, isto é, a um encadeamento de elementos ou etapas sucessivas²⁶. Isto significa, ao mesmo tempo, que o início da busca anamnésica e o seu termo estão separados por um conjunto de representações intermédias e que essas representações não se limitam a justapor-se arbitrariamente, mas derivam umas das outras através de um nexa causal. Por isso, Aristóteles sustenta que algumas ideias se seguem *habitualmente* a outras, despertando na alma nexos associativos que servem de motor ao

²³ Cfr. *Fédon* 73d.

²⁴ A ambiguidade introduzida pela terminação -εσθαι, podendo corresponder a um infinitivo na voz média ou na voz passiva.

²⁵ No entanto, ressurgue aqui o carácter ambíguo da oposição μνήμη / ἀνάμνησις, já que, em *De mem.* 449b22, o mesmo fora dito acerca da μνήμη: «Quando um homem faz uso da memória, diz sempre na sua alma que ouviu, sentiu ou pensou nisso [de que procura recordar-se] anteriormente».

²⁶ Trata-se de uma formulação platónica: também o escravo do *Ménon*, ao responder às interpelações de Sócrates, percorrerá um ἐφεξῆς (82e).

processo de reminiscência: ao recordar um primeiro conteúdo, diferente ainda daquele que procura, a alma vislumbra em seguida um outro, através de um de três modos fundamentais de relação: ou porque este lhe é semelhante, ou porque se lhe opõe, ou porque lhe é próximo²⁷. Esta explicação, apesar do contexto restrito em que é apresentada, parece ir muito além do problema específico da reminiscência, lançando as bases de uma verdadeira teoria da associação de ideias. Assim se compreende que a epistemologia moderna e, em particular, a tradição empirista dos séculos XVII a XIX, lhe tenha atribuído uma tão grande importância. Com efeito, pensadores como Locke ou Hume encontraram no texto aristotélico uma primeira fundamentação para a tese de que todo o pensamento deriva da associação empírica de ideias²⁸ – opondo-se, por exemplo, a Leibniz, para quem este modelo não é suficiente para dar conta da complexidade do método de cognição humano.

c) μνήμη e φαντασία

Finalmente, pondo de parte a distinção μνήμη / ἀνάμνησις e a oposição entre os modelos platónico e aristotélico, resta considerar um aspecto comum ao pensamento dos dois filósofos e transversal ao entendimento clássico da memória. No *Filebo*, tendo comparado o acto de recordar ao trabalho de um escrivão, Sócrates alude à presença de um pintor no interior da alma, responsável pela gravação das imagens correspondentes aos discursos produzidos pelo encontro entre a αἴσθησις e a μνήμη²⁹; também no *Fédon* a

²⁷ Cfr. *De mem.* 451b16. Recorde-se que as relações de semelhança e diferença tinham já sido propostas no *Fédon* (73e).

²⁸ Os empirismos de Locke, Hume ou Berkeley correspondem, em certo sentido, a desenvolvimentos históricos da tradição mnemonista. Cfr. *supra* pp. 7-8.

²⁹ Cfr. *Filebo* 39b.

memória e a imaginação aparecem como resultados da visão interna de uma imagem, fundando-se ambas num acto de reconhecimento³⁰; recorde-se, finalmente, a escala cognitiva anteriormente considerada, acerca da qual foi dito que a μνήμη, entendida como pura retenção de αἰσθήματα, se situava ainda num plano pré-empírico, isto é, anterior ao pensamento discursivo – todas estas considerações sugerem, desde já, uma conclusão importante: a equiparação da memória a um modo peculiar de imaginação não implica que as informações sensíveis, pelo mero facto de serem retidas e armazenadas na alma, se convertam em imagens. Se, como vimos, o reconhecimento das sensações como sensações – e, de resto, o reconhecimento *tout court* – pertence ao domínio da ἐμπειρία, as imagens em questão correspondem à tradução empírica das impressões armazenadas. O exemplo platónico do pintor parece, pois, mostrar que os conteúdos retidos pela memória se tornam acessíveis ao espírito sob a forma exclusiva de imagens.

Aristóteles leva esta ideia mais longe, fundando a totalidade da sua teoria do conhecimento numa teoria das imagens. De facto, não só afirma peremptoriamente no *De anima* que «a alma nunca pensa sem uma *imagem mental* (φάντασμα)»³¹, como insiste, ao longo do *De memoria*, nessa mesma relação de dependência:

[...] é impossível pensar sem uma imagem. A mesma afecção está presente ao pensar ou ao desenhar uma figura, pois, neste último caso, embora não façamos uso do facto de o tamanho do triângulo ser uma grandeza determinada, desenhamo-lo na mesma com um tamanho determinado. E, de modo análogo, alguém que pensa, mesmo que não pense num tamanho, põe diante dos olhos um tamanho, mas pensa nisso não enquanto [algo com] tamanho. Por outro lado, se a natureza [do

³⁰ Cfr. *Fédon* 73d.

³¹ *De anima* 431a16. Sublinhado nosso. Doravante, salvo indicação contrária, os sublinhados serão nossos.

objecto pensado] se conta entre aquilo que tem um tamanho, mas não determinado, aquele que pensa põe [diante dos olhos algo com] um tamanho determinado, mas pensa nisso simplesmente enquanto [algo com] tamanho³².

Todo o pensar implica o reconhecimento de uma imagem interior, e essa imagem corresponde, por seu turno, à tradução empírica de um correlato sensível. Deste modo, facilmente se reconhece o absurdo implicado num pensamento que se dirigisse a algo destituído de dimensão ou continuidade espacial. Esta impossibilidade decorre directamente da tese aristotélica de que todo o pensamento corresponde a uma manipulação indutiva de dados sensíveis.³³ De facto, a ser assim, não só a noção universal *triângulo* utiliza como referente um triângulo com uma determinada forma e um determinado tamanho, mas também as noções *forma* e *tamanho*, destituídas de uma tradução sensível imediata, podem ser reconduzidas aos correlatos sensíveis que lhes deram origem.

Este modelo, porém, limita-se a estabelecer um vínculo entre o pensamento e a imaginação, deixando em aberto o problema da recordação: se esta, na medida em que torna possível o pensamento, depende também do reconhecimento de imagens, de que forma difere o recordar de um mero imaginar? A resposta aristotélica assenta sobre duas verificações fundamentais: por um lado, as imagens de que se serve a memória, em lugar de simples φαντάσματα, correspondem, na realidade, a cópias ou reproduções (εἰκόνες). Ao reconhecê-las, o olhar que recorda difere daquele que pensa ou

³² *De mem.* 449b30.

³³ Embora esta formulação cumpra os propósitos da presente análise, importa notar que a tese aristotélica é, na verdade, bastante mais complexa – sobretudo se se tiver em conta a escala cognitiva anteriormente considerada e a verificação de que todo o conhecimento é, sempre já, conhecimento *empírico*.

imagina justamente por ver não já imagens *em si mesmas* (καθ'αυτά) mas representações de qualquer coisa diferente delas:

A figura desenhada numa tábuia é ao mesmo tempo uma figura (ζῶον) e uma cópia (εἰκόν), e, sendo uma e a mesma, *é as duas, ainda que o ser de ambas não seja idêntico*, e pode-se contemplá-la como uma figura ou como uma cópia. Do mesmo modo, deve conceber-se a imagem (φάντασμα) em nós como sendo em si mesma um objecto de contemplação (θεώρημα) e a imagem de outra coisa. Na medida em que é algo em si mesma, [constitui] um objecto de contemplação ou uma imagem, mas na medida em que é de outra coisa [constitui] como que uma cópia ou auxiliar de memória (μνημόνευμα)³⁴.

Esta ideia de semelhança aplica-se a muitas situações diversas – entre elas, por exemplo, a evocação do conceito *triângulo*, de acordo com o caso anteriormente citado –, mas parece incapaz de explicar muitas outras: o que se passa, por exemplo, quando a visão de um retrato de Cebes evoca a imagem do seu companheiro Símiias? Nesta situação, o retrato em causa, por se tratar de uma εἰκόν de Cebes e não de Símiias, não é suficiente para explicar a recordação produzida. A solução parece residir, de novo, na teoria da associação de ideias, embora Aristóteles não chegue a afirmá-lo explicitamente, já que, como vimos, a restringira ao caso específico da ἀνάμνησις: a relação de semelhança entre Cebes-εἰκόν e Símiias-real tem de ser mediada pela relação de proximidade entre Cebes-εἰκόν e Símiias-εἰκόν, para que a relação directa de semelhança prevista por Aristóteles possa ter lugar³⁵.

³⁴ *De mem.* 450b20.

³⁵ Para uma discussão detalhada do assunto, cfr. R. SORABJI, *Aristotle on Memory*. Duckworth, 1972, pp. 2-8. Embora o relato aristotélico pareça sugerir que o termo εἰκόν implica a ideia de semelhança, não é certo que assim seja. A carga semântica que o termo assume na tradição platónica-aristotélica é alvo, ainda hoje, de acesas controvérsias, em parte devido aos diferentes contextos a que é associado: Platão afirma no *Timeu* (37d) que o tempo é uma εἰκόν da eternidade, no *Crátilo*

Em segundo lugar, a memória distingue-se da imaginação por implicar uma co-representação da passagem do tempo. Enquanto que o acto de imaginar corresponde à identificação de representações temporalmente complanares, isto é, destituídas de um antes e de um depois, a memória implica de raiz um horizonte ordenado de correlatos sensíveis³⁶. É esta, também, a principal diferença implicada no salto qualitativo αἴσθησις → μνήμη, que anteriormente considerámos. Ao reter os correlatos sensíveis e impedir o seu esvaimento, a μνήμη distingue entre captações presentes e captações passadas. Se assim não fosse, o acesso cognitivo corresponderia, ainda, a uma pura αἴσθησις: o trabalho de retenção da μνήμη consistiria tão-só na acumulação “cega” de sensações, alimentando continuamente um banco infinito de conhecimentos simultâneos, e as próprias sensações suceder-se-iam no modo de um contínuo esvaimento, não chegando a produzir-se a abertura de horizonte correspondente ao advento do olhar mnésico³⁷.

A μνήμη aristotélica representa, pois, um modo peculiar de φαντασία, lidando de cada vez com dois φαντάσματα simultâneos, a saber, a imagem correspondente à realidade recordada e a imagem correspondente ao intervalo de tempo que a separa do instante presente³⁸. Assim se compreende que só os animais capazes de perceber a passagem do tempo possam recordar, e assim se vislumbra também a razão pela qual, em alguns casos, aquele que recorda é

(431d-433c, 439a) e na *República* (401b) que as palavras são εἰκόνες daquilo que nomeiam, no *Fedro* (250b) que as realidades sensíveis são εἰκόνες de ideias abstractas. Cfr. PLATÃO, *Phèdre*. Les Belles Lettres, Paris 1985; PLATÃO, *Cratyle*. Les Belles Lettres, Paris 1992.

³⁶ Cfr. *De mem.* 449b20, 450a20.

³⁷ Cfr. *supra*, pág. 11.

³⁸ E ainda, no caso de acontecimentos ou acções continuadas, o intervalo de tempo correspondente à sua duração.

incapaz de avaliar a quantidade de tempo decorrida entre o instante presente e a ocorrência em causa. Nestes casos, embora possua a imagem relativa ao conteúdo recordado, a alma não conservou a imagem do intervalo de tempo que lhe corresponde. Assim, ainda que a recordação do conteúdo em causa implique, já, a consciência de uma ordem temporal, a ausência da imagem relativa ao intervalo de tempo decorrido impede a sua localização exacta no seio dessa ordem.

Considere-se, por fim, os casos em que ambas as imagens estão presentes na alma. Em que consiste a imagem relativa ao intervalo de tempo decorrido e de que modo se dá a conhecer?

Admita-se que existe uma faculdade através da qual se distingue maiores e menores quantidades de tempo. É provável [que proceda] de modo semelhante [àquela através da qual distinguimos] tamanhos, pois, quando se pensa em coisas grandes ou longínquas não se estende o pensamento até elas, tal como alguns dizem que acontece com a vista (já que, mesmo que as coisas não existam, é possível pensar nelas do mesmo modo), mas através de uma mudança proporcional (*ἀνάλογον*) [a elas], pois existem no pensamento formas e mudanças semelhantes³⁹.

Explorando esta hipótese, Aristóteles desenvolve em seguida um complexo modelo de cálculo de intervalos de tempo baseado na representação mental de grandezas espaciais. Segundo este modelo, através da comparação dos comprimentos relativos de quatro segmentos lineares, é possível determinar as durações relativas de diferentes intervalos de tempo e, ao que tudo indica, as suas durações absolutas. De todos os dados avançados por esta descrição – e de todos os problemas que lhes correspondem, que não cabe aqui considerar detalhadamente – atente-se sobretudo no modo como dele deriva mais um argumento a favor do modelo de “identificação por

³⁹ *De mem.* 452b7

reconhecimento” acima considerado: o φάντασμα relativo à passagem do tempo não se limita a tornar presente a evidência de um fluxo temporal; se assim fosse, o seu conteúdo corresponderia tão-só à fixação genérica de um antes e de um depois, aplicável de modo indiscriminado a todas as recordações. Ora, mais do que isso, cada φάντασμα fornece um retrato detalhado da recordação específica que lhe corresponde, indicando a sua duração e a idade da sua ocorrência. Disto se segue que todos os φαντάσματα temporais são simultaneamente εικόνες, pois de outro modo não poderiam cumprir adequadamente o seu papel.

II. A tradição plotiniana

A abordagem neoplatónica ao problema da memória consiste, em grande medida, numa reacção à componente materialista dos modelos consagrados pela tradição platónica e, sobretudo, aristotélica. No tratado que consagra à sensação e à memória⁴⁰, Plotino começa por opor-se veementemente ao entendimento das sensações como impressões gravadas na alma e ao da memória como uma retenção dessas impressões. Esta objecção deve ser enquadrada, antes de mais, no contexto geral da metafísica plotiniana: de acordo com a arquitectura imanente fixada ao longo das *Enéadas*, todo o conhecimento discursivo corresponde à actualização mais ou menos eficaz de uma potência primordial, no modo de uma “alteridade dentro da unidade” semelhante àquela que percorre as filosofias de Spinoza ou Leibniz. Apresentado deste modo, o problema do conhecimento reduz-se à oposição

⁴⁰ *Enéadas* IV, 6. O problema da memória atravessa ainda o terceiro e quarto tratados da mesma *Enéada*, consagrados à resolução de *Dificuldades relativas à alma*. Cfr. PLOTINO, *Ennéades*. Les Belles Lettres, Paris 1954.

dialéctica uno-múltiplo e todos os esforços de Plotino visam o confronto com uma mesma aporia central, a saber, a verificação de que a alteridade existe *de facto* e a tentativa de articulá-la com a vigência absoluta de um Uno monádico e auto-suficiente.

Para dar conta da variedade que anima os mundos sensível e inteligível, Plotino serve-se de um modelo hierárquico negativo, em que todos os níveis de realidade são avaliados de acordo com a sua distância à unidade. Neste sistema, só a unidade «é realmente ela própria, enquanto que cada um dos outros seres é ao mesmo tempo ele próprio e outra coisa»⁴¹. O mundo sensível, lugar da variedade e da dispersão, corresponde, pois, a um *minimum* de densidade ontológica, e a aceitação da sua realidade decorre da incapacidade do olhar comum em voltar-se para si mesmo e reconhecer-se na sua absoluta simplicidade. Assim, ao contrário do modelo aristotélico, não é a partir da captação de αἰσθηματα que a cadeia do conhecimento é posta em marcha. A αἴσθησις corresponde, pelo contrário, a um modo de conhecimento debilitado, forçado a derivar dos estímulos sensíveis uma verdade anterior à sua ocorrência.

Neste contexto, a alma aparece como uma realidade de charneira, herdando da tradição órfica a sua natureza móvel. Sendo ao mesmo tempo «a última das realidades inteligíveis [...] e a primeira das coisas do universo sensível»⁴², ela pode recolher-se à extremidade de si mesma que permanece ancorada no mundo das ideias ou envolver-se no mundo material, tomando parte nas suas revoluções. Em ambos os casos, porém, os movimentos em que participa partem sempre de si mesma, visto que tudo o que existe participa, já, da sua definição ontológica. É este o sentido das advertências de Plotino e

⁴¹ *En.* VI, 8, 21.

⁴² *En.* IV, 6, 3.

este também o ponto-chave da sua ruptura com a tradição ática: ao par $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ / $\psi\upsilon\chi\eta$, fundamento sintético da existência humana, Plotino opõe um panpsiquismo que parece reduzir a componente somática a um mero defeito de representação. O corpo existe apenas enquanto resíduo de uma potência por actualizar, isto é, enquanto reflexo míope de uma alma incapaz de se abarcar a si mesma. Assim sendo, é absurdo dizer-se que as sensações imprimem ou gravam uma marca na alma, justamente porque uma tal asserção viola o princípio de imanência postulado por Plotino. Pelo contrário, é a alma que age sobre o mundo sensível, projectando a sua existência e dotando-o de uma forma e de um sentido. Ao contrário do modelo aristotélico, que previa a existência formal de um estado puramente estésico, anterior ao nascimento do olhar empírico, o modelo plotiniano descarta à partida essa possibilidade: as sensações não são lidas ou traduzidas num tempo superveniente ao da sua captação; o seu nascimento é concomitante com o advento da própria intelecção, o que equivale a afirmar que elas só *são* na medida em que *são algo* para a alma.

Do mesmo modo, a memória não corresponde à retenção de impressões sensíveis, mas ao reconhecimento de realidades que faziam já parte da alma. Ao recordar essas realidades, a alma não o faz «porque elas residem nela, mas porque ela as possui de um determinado modo, porque as vê, porque é obscuramente esses próprios seres»⁴³. Este modelo parece corresponder, antes de mais, a uma radicalização do modelo platónico, no sentido de uma imanência total. Com efeito, enquanto que a $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ platónica implicava a oposição formal entre um x e um y de que é imagem, o modelo plotiniano funde as duas instâncias num mesmo acto imanente, inscrito num horizonte

⁴³ *En. IV, 6, 3.*

estático em que o re-conhecer não corresponde a um *ficar a saber* ou, tão-pouco, a um *voltar a saber*. Ao recordar, a alma vê algo cuja imagem estava já diante dos seus olhos, mas cuja complexidade não chegara a compreender:

Ao abandonar aquele outro lugar, a alma, de certo modo, guarda dele recordações – as quais possuía, já, quando lá estava – Sim, possuía-as *em potência*; mas a actividade (*ἐνέργεια*) intelectual mascarava-as / fazia-as desaparecer (*ἐφάνιζεν*); elas não eram, pois, como impressões gravadas nela [...] mas como uma potência que devia, mais tarde, passar a acto⁴⁴.

As recordações são como que explicitações “focadas” de conhecimentos que a alma reconhece ao transitar do plano contemplativo para o plano discursivo. Por isso Plotino vinca ao mesmo tempo o carácter activo da memória: se tudo o que a alma recorda é, já, parte de si mesma, é absurdo equipará-la à faculdade de reter impressões vindas do exterior. Além disso, este modelo não consegue explicar a própria estrutura do acto de recordar, deixando por resolver uma série de problemas, a saber, o próprio esquecimento, incompreensível se se encarar a memória como um movimento passivo; o esforço experimentado ao evocar realidades esquecidas, prova de que a memória corresponde à actualização activa de uma potência; a circunstância de a memória poder ser treinada e de o seu alcance ser tanto maior quanto mais saudável e ágil for aquele que recorda⁴⁵.

Por outro lado, Plotino reafirma a relação de dependência entre *μνήμη* e *φαντασία*, partilhando a convicção de que o recordar só é possível através do reconhecimento de uma imagem interior. No entanto, enquanto que

⁴⁴ *En. IV, 4, 4.*

⁴⁵ Embora a argumentação de Plotino vise o entendimento genérico da memória como retenção de *αἰσθήματα*, comum a Platão e Aristóteles, os diferentes pontos da sua refutação parecem destinar-se especificamente aos desenvolvimentos do *De memoria* aristotélico. Cfr. E. BREHIER, notícia introdutória a *En. IV, 6* (ed. cit.).

Aristóteles elevava esse φανταστικόν a condição primária de todo o pensar, Plotino atribui-lhe um papel circunscrito, reservando-o ao domínio do pensamento discursivo. A ideia decorre novamente do esquema ontológico desenhado nas *Enéadas*: ascendendo ao mundo inteligível, a alma converte-se em inteligência (νόησις) e todo o conhecer é, para ela, um contemplar. Isto significa, antes de mais, que o seu pensar não corresponde verdadeiramente a uma operação ou a um processo, mas a uma visão sempre actual de uma verdade absolutamente simples, que não se estende no tempo nem se reparte por diferentes conteúdos. A imaginação, por outro lado, implica a abertura de um horizonte de complexidade, correspondendo justamente à diluição da νόησις em diferentes νοήματα. A estes correspondem, por seu turno, os λόγοι do pensamento discursivo, de que a imaginação se serve para construir as imagens que confia, depois, à memória:

O pensamento é indivisível e, não se tendo posto ainda a descoberto, mantendo-se no interior, permanece escondido; A articulação discursiva (λόγος), desdobrando-o (ἀναπτύξας) e conduzindo-o do estado intelectual (νοήματος) à faculdade imaginativa (φανταστικόν), fá-lo aparecer como num espelho; e é assim [que se dá] a captação dele, a sua persistência e memória⁴⁶.

Assim, apesar da sua importância, a memória corresponde a uma instância secundária. Em vez de lidar directamente com ideias ou conceitos intelectuais, ela reporta-se sempre aos φαντάσματα que lhe correspondem, isto é, ao rosto múltiplo que as ideias assumem no seio da discursividade. O acto de recordar corresponde, pois, a uma forma de correcção da incapacidade da imaginação, ao lidar com conteúdos variados, em reter simultaneamente tudo aquilo que contempla.

⁴⁶ *En.* IV, 3, 30.

III. A génese da *memoria* augustiniana

No que respeita aos problemas do tempo e da memória, Agostinho é, inegavelmente, um dos maiores e mais directos herdeiros do pensamento grego e das diversas correntes acima consideradas. No entanto, como já foi dito, a sua análise do fenómeno da memória nao se cinge às célebre páginas do Livro X das *Confessiones*, nem estas seriam possíveis sem o conjunto mais vasto de reflexões que as preparam e fundamentam. Acompanhemos, em seguida, a génese da *memoria* augustiniana, considerando alguns dos principais textos que tratam, directa ou indirectamente, o problema. O objectivo não será fornecer uma caracterização exaustiva do conceito, ou sequer avançar um registo rigorosamente cronológico da sua evolução. Tratar-se-á, simplesmente, de procurar compreender o substrato teórico que serviu de base ao texto das *Confessiones* e avaliar a medida em que este reflecte o conjunto mais amplo de reflexões desenvolvidas por Agostinho.

a) *memoria* e μνήμη

A primeira referência augustiniana ao problema da memória surge no Livro II do *De ordine*, a pretexto da discussão travada entre Agostinho e Licêncio sobre o papel desempenhado pela percepção sensível na obtenção da *sapientia*. Embora breve, a passagem em questão debruça-se de modo particularmente interessante sobre a mesma dificuldade com que se haviam deparado, já, as leituras platónica, aristotélica e plotiniana – a saber, o problema de situar a memória no âmbito do composto σῶμα / ψυχή. A tese defendida por Licêncio, segundo a qual a memória, por se dirigir às «coisas

passageiras e como que fugazes»⁴⁷, de nada serve a um puro *intellectus*, retoma dois aspectos fundamentais do pensamento clássico: em primeiro lugar, é fácil reconhecer na sua formulação um eco da tradição grega do βίος θεωρητικός – a *sapientia*, equiparada a uma ascese contemplativa, corresponde a uma ruptura radical entre as componentes somática e psíquica que definem o humano, sendo esta entendida como fonte única de todo conhecimento e aquela como um lastro residual de que o sábio deve libertar-se na sua caminhada em direcção à unidade. Neste sentido, o *esse cum Deo* de que fala Licêncio parece corresponder a uma variante cristianizada do modelo dualista avançado por Plotino e Porfírio, devedor, por seu turno, da lição platónica; em segundo lugar, ao limitar a actividade da memória às realidades captadas pelos sentidos, Licêncio reafirma o vínculo já fixado por Aristóteles e Plotino entre memória e temporalidade⁴⁸. Se o recordar se cinge aos conteúdos inscritos num espaço e num tempo sensíveis, ou seja, a todas as realidades “passageiras” ou “transitórias” (*quae praetereunt*), e se, pelo contrário, o verdadeiro conhecimento corresponde a uma presença sempre actual de um todo unitário, a memória perde toda a razão de ser quando elevada ao domínio do inteligível:

Com efeito, na própria percepção do que está diante dos olhos não chamamos em auxílio a memória. Portanto, o sábio que tem tudo ante aqueles olhos interiores do entendimento – isto é, que contempla fixa e imutavelmente o próprio Deus, com o qual estão todas as coisas que o

⁴⁷ *De ordine* II, 2, 6. Cfr. S. AGOSTINHO, *Diálogo sobre a ordem*. INCM, Lisboa 2000.

⁴⁸ Beatrice Cillerai chama a atenção para a semelhança textual das formulações de Licêncio em *De ord.* II, 2, 6, Plotino em *En.* IV, 4, 6 e Aristóteles em *De mem.* 449 b15. Nos três casos, a memória é associada ao domínio das realidades passageiras. Cfr. B. CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*. ETS, Milano 2008, pp.38-44.

entendimento vê e possui – que necessidade tem, pergunto eu, de memória?⁴⁹

A capacidade de rememorar aparece assim, na melhor das hipóteses, como uma instância propedêutica, uma ferramenta cognitiva de que o sábio faz uso por não ter ainda atingido o estado de beatitude a que aspira.

Recusando a rigidez deste modelo, Agostinho realça o papel desempenhado pela memória na prática do ensino e da dialéctica, actividades que o sábio deve preferir a uma ascese estéril e ensimesmada. Esta linha de argumentação, porém, procurando arrancar a memória à esfera do conhecimento sensível e conceder-lhe uma participação activa na vida inteligível da alma, não oferece ainda uma alternativa viável ao modelo proposto por Licêncio. Com efeito, o próprio Agostinho parece dar-se conta da insuficiência da sua réplica, ciente já de que a determinação da verdadeira amplitude da actuação da *memoria* no seio da *anima sapientis* implicará uma revisão radical do legado neoplatónico. Por isso, o carácter aporético do *De ordine* resulta em grande parte de um impasse cultural: ao modelo negativo da ontologia grega haverá que opor uma concepção positiva da existência, não já assente na ideia de uma fuga ou de um regresso a um estado de pura inteligibilidade. Tratar-se-á, pelo contrário, de reconhecer o carácter intrinsecamente “relacional” da existência humana, isto é, a compreensão de que todo o existir se funda *primariamente* numa relação. Ora, esta compreensão só é possível a partir de uma concepção que atribua à dialéctica corpo/alma um carácter dinâmico – uma concepção em que o próprio

⁴⁹ *De ord.* II, 2, 7. A interrogação de Licêncio corresponde a um mero *aggiornamento* do problema suscitado por Plotino em IV, 4, 4-6: «Pode então dizer-se que a memória pertence apenas às almas que se alteram ou se modificam. [...] Mas se existem almas que se mantêm sempre no mesmo estado, para que precisam elas de recordar-se?».

relacionar-se se sobreponha à vigência pontual de qualquer um dos termos em relação.

Este modelo começa a delinear-se de forma mais precisa na *Epistula VII*, redigida por Agostinho em 386, em resposta a um conjunto de problemas levantados por Nebrídio acerca da natureza e do funcionamento da memória. No texto em causa, a argumentação do futuro autor das *Confessiones* destina-se, essencialmente, a refutar duas teses avançadas pelo amigo na *Epistula VI*, ambas de recorte neoplatónico: em primeiro lugar, a afirmação de que não existe memória sem imaginação e de que todo o recordar corresponde a uma representação mental; em segundo lugar, a convicção de que a imaginação extrai de si mesma, e não dos sentidos, as imagens das coisas.

Analisemos detidamente a primeira destas teses, já que, como veremos, é da sua refutação que parte uma primeira definição do termo augustiniano *memoria*. À semelhança do que haviam dito, de modos diferentes, Aristóteles e Plotino, Nebrídio reconhece na memória uma faculdade específica da imaginação. Assim, se pode imaginar-se algo sem que isso corresponda à recordação de qualquer coisa que existe ou que aconteceu – as «ficções do espírito» de que fala Agostinho, «que conferem graça aos discursos sem atentar contra a verdade»⁵⁰ –, o inverso já não é possível. Toda a memória corresponde a uma visão imaginada, distinguindo-se da pura imaginação pelo seu carácter verdadeiro ou não-ficcional. A ser assim, porém, o que acontece quando nos recordamos de ter pensado algo ou de ter recordado algo, recordações às quais não parece corresponder qualquer tipo de imagem? Para Nebrídio, uma vez que todo o recordar se faz por meio de imagens, a recordação da recordação é, sempre já, a recordação de uma imagem – ou,

⁵⁰ *Epistula VII*, 4. Cfr. S. AGOSTINHO, *Epistulae*, ed. Al Goldbacher. Wien, F. Tempsky 1904 (vol. 1).

mais precisamente, das palavras que lhe correspondem. Trata-se, sempre, de um sistema de reconhecimento de signos imaginários, que conduz novamente a conclusão plotiniana: a memória, na medida em que se serve de imagens ou palavras, lida sempre com realidades inscritas no fluxo temporal, estando como que amarrada à esfera da transitoriedade.

No Livro II dos *Soliloquia*⁵¹, Agostinho havia já demonstrado que as representações imaginadas, devido à sua natureza mutável, são incapazes de representar realidades eternas ou ilimitadas. Se desenharmos uma circunferência e traçarmos em seguida todos os seus raios, haverá ainda uma infinidade de raios por traçar, porque a distância que separa qualquer raio do raio seguinte é, ainda, infinita. É curioso o modo como esta demonstração se aproxima e se afasta simultaneamente da demonstração aristotélica do *De mem.*, em 449b30⁵². Ao servir-se da imagem de um triângulo, Aristóteles procurara mostrar que o conhecimento das realidades eternas e adimensionais parte sempre da representação de imagens com uma determinada duração e uma determinada dimensão. Agostinho, pelo contrário, esforça-se por provar que o conhecimento inteligível é anterior à imaginação, e que todo o imaginar é como uma tradução ineficaz de significados que não está em condições de representar. Na *Epistula VII*, a mesma ideia é aplicada à noção de eternidade: uma vez que se trata de uma *res manens*, isto é, de uma realidade que permanece sempre igual a si mesma, o seu conteúdo é invisível ao olhar necessariamente mutável da imaginação. No entanto, visto que sabemos o que

⁵¹ *Soliloquia* II, 20. Cfr. S. AGOSTINHO, Bibliothèque Augustinienne. Desclée, de Brouwer et Cie., Bruges: vol. 5: *Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae*, 1939.

⁵² Cfr. *supra* pp. 24-25.

é a eternidade – ou, pelo menos, visto que a nomeamos e falamos dela –, é preciso que tenhamos dela alguma notícia.

O problema parece remter, uma vez mais, para o modelo platónico da ἀνάμνησις – e, com efeito, Agostinho faz referência ao *Socraticum inventum*, não ainda para subscrever ou refutar a tese platónica, mas tão-só para realçar a diferença de estatuto entre aquilo que é recordado e o próprio acto de recordar, mal compreendida pelos exegetas platónicos:

Há quem reprove a Sócrates aquela visão nobilíssima segundo a qual sustenta que as coisas que aprendemos não entram em nós como novidades, mas voltam, pela recordação, a ser chamadas à memória; esses dizem que a memória é das coisas passadas, ao passo que, como garante o próprio Platão, as coisas que aprendemos por meio do intelecto permanecem sempre, não podem perecer e, por isso, não são passadas. Mas eles não se apercebem de que *essa visão, através da qual anteriormente contemplámos essas coisas na mente, pertence ao passado; e, porque nos afastámos dessas coisas e começámos a ver de outro modo outras, voltamos a vê-las recordando-nos* (reminiscendo) [delas], isto é, por meio da memória⁵³.

Ainda que se inscreva, ela própria, no fluxo temporal, a memória não se reporta exclusivamente às realidades temporais. A ressalva de Agostinho destina-se justamente a vincar a falibilidade do acto de recordar, volúvel e inconstante, face à realidade permanente e imutável dos conteúdos inteligíveis. Além disso, a sua chamada de atenção pode ser reconduzida a um esforço transversal a grande parte dos seus escritos de juventude, a saber, a refutação do materialismo da doutrina maniqueísta. Enquanto que os Maniqueus negavam a espiritualidade da alma, rejeitando a existência de tudo aquilo que não pudesse ser directamente experimentado pelos sentidos – e, portanto, que não se inscrevesse no domínio da temporalidade –, muitas das

⁵³ *Ep.* VII, 2.

argumentações do “primeiro” Agostinho esforçam-se justamente por estabelecer um ascendente da existência espiritual sobre a existência sensível. Neste sentido, não é inoportuno reconhecer no desenvolvimento da *Epistula VII* mais uma etapa desse esforço argumentativo: ao combater o relativismo de Nebrídio, Agostinho visa a legitimação de uma *veritas* primordial, anterior a qualquer forma de representação⁵⁴.

De tudo isto emerge, já, uma parte significativa da originalidade da *memoria*: ao contrário da *μνήμη* clássica, a *memoria* augustiniana não consiste num modo peculiar de imaginação, nem depende necessariamente do reconhecimento de uma imagem. Além disso, as realidades a que se reporta não se inscrevem necessariamente no espaço ou no tempo, podendo mesmo furtar-se ao domínio da temporalidade e da discursividade. Entendida deste modo, a *memoria* aproxima-se, já, da caracterização desenvolvida por Agostinho no livro X das *Confessiones*: mais do que um mecanismo de *retenção* ou *representação*, a *memoria* é, acima de tudo, a possibilidade de uma *presença*. Aquele que recorda recebe em si os inteligíveis *per se ipsa* e não já *per imagines*, abrindo-se ao contacto com uma verdade que transcende a transitoriedade da vida terrena.

b) *memoria* e ἀνάμνησις

A filiação platónica da *memoria* augustiniana representa, a vários títulos, uma *ardua quaestio* exegética. No entanto, a análise exaustiva das passagens

⁵⁴ Por isso, no final da sua exposição, Agostinho exorta o amigo a evitar os «fantasmas dos maniqueístas» e as «sombras da região dos abismos». Sobre a refutação augustiniana do materialismo maniqueísta cfr., por ex., *Conf.* III, 6-7; V, 10; VII, 1-2; XII, 6.

em que o pensamento de Agostinho se aproxima ou se afasta do modelo de Platão não cabe no âmbito deste estudo. Em alternativa, a análise que se segue procurará sobretudo determinar se existe uma margem de emancipação efectiva do modelo augustiniano face ao modelo platónico – e, a ser assim, se ela consente o reconhecimento de um fundo existencial para o fenómeno da *memoria*. Com esse fim em vista, deixaremos por tratar dois aspectos da questão, menos relevantes para discussão agora e curso: por um lado, o problema de saber se é lícito reconhecer a oposição histórica entre um jovem Agostinho inteiramente platónico, por oposição a um Agostinho tardio que houvesse renegado definitivamente o modelo da ἀνάμνησις – hipótese sustentada, entre outros, por E. Gilson⁵⁵ – ou se, pelo contrário, deve supor-se que a independência da *memoria* relativamente à ἀνάμνησις foi sempre mantida, ainda que com um rigor variável – como defendem G. Catapano e B. Cillerai⁵⁶; por outro lado, a ideia comumente aceite de que a *memoria* augustiniana, embora conserve muitos dos aspectos funcionais do modelo anamnésico, rejeita a doutrina platónica da metempsicose, opondo-lhe a ideia de uma *creatio* original. Recorde-se que o próprio Agostinho, no *De trinitate*, refutará abertamente a noção de preexistência da alma, rasgando um hiato fundamental entre a mitologia platónica e a tradição cristã⁵⁷. Para ele, afirmar que a alma é imortal não implica necessariamente afirmar que ela é sempiterna, de onde se segue que os conhecimentos inatos que possui não podem remontar a uma vida anterior à sua “entrada” no mundo sensível.

⁵⁵ E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin, Paris 1982, pp.94-95.

⁵⁶ B. CILLERAI, op. cit., pp.68-94.

⁵⁷ *De trinitate* XII, 15, 24. Cfr. S. AGOSTINHO, Bibliothèque Augustinienne. Desclée, de Brouwer et Cie., Bruges: vol.15: *De trinitate* – Livres I-VII (1997); vol.16: *De trinitate* – Livres VIII-XV (1997).

Tomemos como ponto de partida o *De immortalitate animae*, pequeno tratado concebido como uma espécie de apêndice aos *Soliloquia*, e no curso do qual a afinidade entre os modelos platónico e augustiniano começa a desenhar-se de modo mais claro. Com efeito, se nos *Soliloquia* Agostinho procurara demonstrar a imortalidade da alma e o seu vínculo fundamental a uma *veritas* transcendente e eterna, um problema fundamental ficara ainda por resolver: como explicar que o reconhecimento dessa verdade imutável a que toda alma tem acesso seja, ele próprio, mutável? Porque é que os princípios eternos da razão, para serem conhecidos, requerem uma procura ou uma aprendizagem, e como se explica que eles pareçam pura e simplesmente ausentes da alma dos ignorantes? Afrontando a aporia, Agostinho desenvolve uma teoria gnosiológica fundada na distinção platónica entre conhecimentos *actuais* e conhecimentos *latentes*:

[...] há algo na alma que não está no pensamento presente [...] e a alma não sente que possui algo a não ser aquilo que vem ao pensamento (*in cogitationem venerit*) [...] Mas quando, reflectindo por nós mesmos ou interrogados habilmente por alguém sobre uma qualquer questão relativa às disciplinas liberais, encontramos algo, encontramos-lo na alma e não noutro lugar. *E encontrar não significa fazer ou criar*. Caso contrário, a alma criaria, ao encontrá-las no tempo, as verdades eternas. [...] É também evidente que a alma humana é imortal e que todos os princípios racionais verdadeiros (*veras rationes*) se escondem nos seus recessos, *ainda que, por ignorância ou esquecimento, ela pareça não os possuir ou tê-los perdido*⁵⁸.

O *cogitare* não consiste, pois, num *gignere*, mas num processo de activação de verdades sobre as quais o espírito não se havia ainda debruçado. Por isso Agostinho recupera o modelo maiêutico de Sócrates, e por isso

⁵⁸ *De immortalitate animae* IV, 6. Cfr. S. AGOSTINHO, Bibliothèque Augustinienne. Desclée, de Brouwer et Cie., Bruges: vol.5: *Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae* (1939).

insiste, como Sócrates havia feito, na natureza eterna dos ensinamentos veiculados pelas *artes liberales* – as leis da matemática ou da geometria, sendo eternamente verdadeiras, não podem corresponder a uma invenção temporal. Caso contrário, haveria tantas verdades quantos os homens que as enunciassem, e a própria noção de verdade perderia todo o sentido, cedendo o lugar a um puro nominalismo.

O vínculo entre os modelos augustiniano e platónico estreita-se ainda mais no *De quantitate animae*, onde, interpelado por Evódio acerca da mesma aporia, Agostinho chega a afirmar que «aquilo a que se chama aprender não é outra coisa senão lembrar-se ou recordar»⁵⁹. No entanto, a discussão do problema é preterida em favor do programa argumentativo que orienta o diálogo, destinado a fazer ver que a noção de grandeza da alma não tem que ver com uma quantidade física ou espacial, mas com uma potência susceptível de aumento ou diminuição consoante o estatuto ontológico das realidades a que se dirige. O curso da discussão travada entre Agostinho e o seu jovem discípulo reconduz, porém, à distinção entre a actualidade e a latência dos conhecimentos acessíveis à alma. O debate centra-se, desta vez, sobre a oposição entre *ratio* e *ratio cinatio*: enquanto que a razão constitui «como que o olhar do espírito», o raciocínio designa «a pesquisa conduzida pela razão»⁶⁰, mas que não é, ainda, a razão em si mesma. O afã de Agostinho visa novamente mostrar, por um lado, que a alma humana possui uma natureza intrinsecamente racional, decorrente de uma vocação ontológica primordial – o *apetite* ou a *inclinação* que leva os homens a procurar a Verdade – e, por outro lado, que essa procura depende de um movimento voluntário, um trabalho progressivo de descoberta cujo carácter *positivo* parece distinguir-se,

⁵⁹ *De quantitate animae* XX, 34. Cfr. *ibidem* e PLATÃO, *Ménon* 81d.

⁶⁰ *De quant. an.* XXVII, 53.

mesmo que de modo ainda pouco claro, da passividade do modelo neoplatónico.

Consideremos, enfim, o percurso argumentativo do *De magistro* e as importantes conclusões que dele decorrem. Neste diálogo, dedicado à natureza e ao alcance da linguagem, Agostinho desenvolve a mesma tese que figurara já, de modos diferentes, nos seus escritos anteriores: a razão, a comunicação e o próprio sistema de sentido que serve de base a todo o conhecimento supõe necessariamente uma Verdade universal, eterna e imutável. Se assim não fosse, a linguagem de nada serviria, já que cada palavra fundaria uma verdade nova e impossível de reconduzir a um conteúdo conhecido. Todos os signos linguísticos possuem, pois, uma natureza intrinsecamente remissiva, e a sua compreensão parte sempre de uma revelação primeira, anterior ao plano da discursividade. Disto se segue que toda a comunicação inter-subjectiva é, na verdade, um diálogo a três vozes⁶¹:

Se ambos vemos que é verdade o que dizes e se ambos vemos que é verdade o que digo, pergunto: onde é que o vemos? Certamente que eu não o vejo em ti nem tu em mim, mas ambos o vemos na mesma imutável Verdade que está acima das nossas mentes⁶².

⁶¹ Cfr. G. MADEC, «Introduction» in, *De mag.* Bibliothèque Augustinienne 6, pp. 33-34: «Le *De magistro* [...] s'applique à dissiper l'illusion d'une *communication horizontale* entre les hommes, pour convaincre qu'il n'est de communion des esprits que par leur union à la Vérité, à Dieu dont la présence illuminatrice est constitutive de tout l'esprit créé. Le schéma augustinien de la communication est donc *triangulaire*».

⁶² *Conf.* XII, 25, 35. Cfr., por exemplo, *De libero arbitrio* II, 12, 33: «De modo algum hás-de negar que existe a Verdade imutável que contém em si tudo o que é imutavelmente verdadeiro. E não poderás dizer que ela é tua, ou minha, ou de qualquer ser humano, mas que ela se apresenta de modo comum a todos os que discernem as verdades imutáveis, *tal como uma luz que se apresenta, a um tempo, de modo público e maravilhosamente secreto*», *Conf.* XI, 8, 10: «De resto, quem nos ensina senão a verdade inalterável? Porque, *quando somos orientados por uma*

A argumentação de Agostinho evoca, ainda, a doutrina platónica do *Ménon*, mostrando como ela a impossibilidade última de *aprender* ou *ensinar* – se as palavras são meros signos, incapazes de conter em si mesmos as verdades eternas a que fazem alusão, é absurdo pretender que a sua partilha, oral ou escrita, possa gerar conhecimento onde ele não existia previamente. Aquilo a que chamamos aprendizagem não corresponde, pois, à geração de conhecimentos novos, mas antes e apenas a um processo de focagem mediante o qual o espírito é levado a deter-se sobre conteúdos que não havia, ainda, *activamente* considerado:

[...] em verdade se diz que, ao serem proferidas palavras, ou sabemos já aquilo que significam ou não o sabemos; se o sabemos, recordamos mais do que aprender; se, porém, o ignoramos não podemos certamente recordar-nos, *mas somos talvez advertidos a procurá-lo (ad quaerendum admoneri)*⁶³.

No entanto, uma abordagem diferente começa ao mesmo tempo a ganhar forma. Ao equiparar todo o conhecimento a um re-conhecimento, Agostinho insiste igualmente no carácter continuamente acessível ou “presentificável” dos conhecimentos disponibilizados pela *memoria*. Isto significa, por um lado, que a *memoria* de que se fala não se reduz, definitivamente, à recordação de eventos passados ou já conhecidos – refere-se, antes, a algo como uma reserva de conhecimentos presentes, cuja actualização coincide com o próprio intelecto humano. Neste sentido, mais do que um re-conhecer, o recordar corresponde ao próprio conhecer enquanto tal. Por outro lado, se a *memoria* implica uma busca ou uma pesquisa – um movimento voluntário *ad aliquid incognitum* –, a sua natureza nada tem que ver com uma pesquisa

criatura mutável, somos levados à verdade inalterável, onde verdadeiramente aprendemos», e ainda De trin. IX, 9.

⁶³ *De magistro* XI, 36.

intelectual, motivada por uma curiosidade analítica e desinteressada. A par de todas as sínteses culturais, é notória a diferença de registo que demarca a teoria agustiniana do conhecimento de uma das tendências dominantes da epistemologia grega. Para Agostinho, a incompletude ou o carácter “por cumprir” da existência humana, já identificado por Platão, só pode resolver-se no movimento vivo desse cumprimento. A tónica incide, pois, na própria relação, e não já na meta para que aponta. Por isso, a *ratio* agustiniana é acima de tudo uma *vocatio*, isto é, uma chamada ou um apelo à existência, de acordo com um projecto de humanização que serve de motor à totalidade da existência. Enquanto que a ἀνάμνησις visava a recuperação de um conhecimento já fixado, a reposição de um estado de coisas inteiriço e *figé*, a *memoria* reporta-se a um conhecimento cuja actualidade coincide com o seu próprio *dar-se a conhecer* – ao descobrir-se através da razão, o homem *faz-se*. Contudo, este *fazer-se* não corresponde a um *criar-se* radical, aberto a toda e qualquer possibilidade de cumprimento, e a ambiguidade da lição agustiniana reside justamente nesta dificuldade. Pois se a existência humana se constrói a si própria, por assim dizer, o referente absoluto que almeja – a *veritas* para que se orienta o projecto existencial cristão – não depende de uma criação ou sequer de uma fixação subjectiva.

O carácter simultaneamente tradicional e revolucionário da epistemologia agustiniana é ilustrado, de modo exemplar, pela sua doutrina da iluminação divina. Recuperando a célebre imagem platónica do Bem enquanto Sol do mundo inteligível, Agostinho equipara a Verdade divina a uma fonte luminosa cuja irradiação devolve ao homem a compreensão de si mesmo:

De facto, quando se trata daquilo que vemos através do espírito, isto é, através da inteligência e da razão, falamos certamente de coisas *que estão presentes a essa luz interior da Verdade, por que é iluminado e de que frui aquele a que chamamos o homem interior*; [...] por isso, quando digo [ao meu interlocutor] coisas verdadeiras não lhas ensino – ele contempla-as. Com efeito, é instruído não pelas minhas palavras mas pelas próprias coisas que se lhe manifestam porque Deus lhas revela interiormente. Assim, se interrogado sobre elas, também ele saberia responder⁶⁴.

Deste modo se compreende que as palavras não passem de meros sinais ou advertências. Todo o conhecimento e toda a comunicação se reportam à Verdade em si mesma – e, portanto, ao próprio Deus, *sapientia in interiore homine*:

Quanto a tudo aquilo que apreendemos por meio da inteligência, não consultamos quem fala e faz ressoar a sua voz, mas antes a Verdade que preside interiormente ao próprio espírito, advertidos, talvez, pelas palavras, a consultá-la. E aquele que é consultado é quem nos ensina, o Cristo que se disse habitar no homem interior, isto é, a imutável e sempiterna sabedoria de Deus⁶⁵.

Mas em que medida se pode afirmar que o modelo de iluminação-revelação proposto por Agostinho deriva da tradição platónica? E onde situar, pelo contrário, o seu carácter revolucionário? De um modo um tanto simplista, poder-se-ia afirmar que a ideia de iluminação cumpre na filosofia agustiniana o papel que a metempsychose cumpria na tradição platónica. Trata-se de uma imagem que procura dar resposta ao problema que ocupou desde sempre a epistemologia clássica: como explicar que o homem possua já, em potência, os vestígios de tudo aquilo que ainda não conhece?

Por outro lado, se todo o ensino redundava numa *contemplatio*, é difícil não reconhecer na solução agustiniana um eco das posições sustentadas por

⁶⁴ *De mag.* XII, 40.

⁶⁵ *De mag.* XI, 38.

Plotino, Porfírio ou Licêncio – a iluminação divina produz, no seu grau mais elevado, uma visão de absoluta transparência, face à qual a *memoria* não desempenha, já, qualquer papel. No entanto, enquanto que a etiologia platónica implicava a dicotomia conhecimento / re-conhecimento – e, portanto um *antes* e um *depois* (ou, mais exactamente, um *dentro* e um *fora* do tempo sensível) – a metáfora da iluminação procura justamente dissolver esta oposição. Em primeiro lugar, porque a representação da Verdade como um fluxo luminoso alude justamente a algo de contínuo e isento de limites: porque irradia continuamente, a Verdade é permanentemente acessível, destituída de um início e de um fim, de um antes e de um depois; em segundo lugar, porque a ideia de iluminação rejeita o intelectualismo de tipo ascético a que, no limite, as soluções platónica e plotiniana não podem deixar de conduzir. É certo que a iluminação de que fala Agostinho implica também uma oposição – algo que ilumina por oposição a algo que é iluminado –, mas não se trata, já, da oposição “temporal” ou “funcional” do modelo platónico. Trata-se, antes, de uma oposição estritamente ontológica, isto é, de uma *dependência* ontológica que nega aos homens a possibilidade de encontrarem por si mesmos a Verdade a que aspiram⁶⁶.

⁶⁶ Cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 145-146: «La relation de la pensée à la lumière intelligible est bien différente chez un chrétien de ce qu'elle est chez Plotin [...] De Plotin, Augustin a hérité la conviction absolue que l'ordre intelligible est divin de plein droit. Tout ce qui est vrai, c'est-à-dire éternel, immuable et nécessaire, appartient exclusivement à Dieu. Seulement, comme le fait d'être créé situe l'homme au-dessous et en dehors de l'ordre divin, il faut nécessairement que le rapport d'une pensée augustiniennne créée à la lumière divine soit autre que celui d'une pensée plotinienne engendrée à la lumière de l'Intelligence et de l'Un. [...] Si l'âme plotinienne ne compte que sur elle-même pour découvrir en soi la lumière, c'est qu'en effet elle la possède; l'âme augustiniennne, au contraire, ne peut compter que sur Dieu pour recevoir de Lui la lumière que d'elle même elle ne saurait posséder».

Conhecer significa, para Agostinho, ser alvo de uma revelação. Dito de outro modo, existe para ele uma heterogeneidade absoluta e inultrapassável entre aquele que revela – Deus, o mestre interior – e aquele a quem a Verdade é revelada – o *homo interior*, votado à descoberta de si mesmo. Ao contrário do modelo platónico, a instância fundadora não corresponde a uma unidade-totalidade formal cuja perfeição tivesse sido destruída ou rarefeita, e que houvesse que re-encontrar ou re-unificar. Como foi dito, o ponto de partida da existência, para Agostinho e para a subsequente tradição cristã, é *a própria relação*.

IV. Tempo, duração e *memoria*

O conjunto de textos considerado permitiu, num primeiro momento, reconhecer a significativa diferença de sentido que opõe a memória “comum” à *memoria* augustiniana, patente desde muito cedo na obra de Agostinho. Como vimos, a memória de que fala o autor das *Confessiones* não designa simplesmente um repositório de realidades ou conhecimentos passados, nem a mera capacidade de reevocá-los voluntariamente, subtraindo-os ao esquecimento. O que está em causa é, acima de tudo, uma *memoria praesens* – uma memória que “presentifica”, isto é, que *torna presente* ou *que põe em face de* qualquer coisa.

Ora, é sobre o significado dessa presença que devemos agora deter-nos. Regressemos, pois, ao terceiro capítulo do *De immortalitate animae*. Aí, apostado em provar a imortalidade da alma, Agostinho encetara um percurso argumentativo de forte inspiração aristotélica, procurando mostrar que a alma move o corpo sem sofrer, ela própria, qualquer mutação (*cum movet*

*mutabilia, non mutatur*⁶⁷). Embora a sua acção recaia sobre o mundo do devir e da divisibilidade, a alma mantém-se aquém de ambos – o devir significa para ela presença eterna e a divisibilidade totalidade. As acções e os movimentos descritos pelos corpos no mundo sensível, vinculados ao plano da duração, estão já como que antecipados pela alma por meio de uma *intentio* simultânea, isto é, uma síntese anterior à heterogeneidade passado-presente-futuro. Assim sendo, cabe à *memoria* garantir que a sucessão de instantes por que essas acções e esses movimentos, inscrevendo-se no plano da temporalidade, necessariamente se repartem, mantêm entre si uma continuidade de sentido. A *memoria* funciona como o agente aglutinador que corrige a deformação introduzida pela passagem da *intentio* a *actio*, subordinando acções diferentes a um mesmo programa intencional.

Agostinho escreve:

[...] tudo o que move um corpo no tempo, ainda que tenda para um único fim, não pode fazer tudo em simultâneo nem pode deixar de fazer várias coisas. Com efeito, qualquer que seja o meio por que aja, aquilo que pode ser dividido em partes é incapaz de formar uma unidade perfeita, e não existe nenhum corpo sem partes. Tão-pouco existe tempo sem intervalo de duração ou será pronunciada uma sílaba, por mais breve que seja, de que não ouças o fim quando já deixaste de ouvir o seu início. *Além disso, no que é realizado deste modo, é necessária uma expectativa (expectatio) para poder ser levado a cabo e memória (memoria) para poder ser compreendido na medida do possível.* A expectativa é das coisas futuras e a memória das coisas passadas, ao passo que intenção de agir (*intentio*) é do tempo presente, através do qual o futuro se converte em passado; e, *sem a memória, tão-pouco pode ser esperado (expectari) o fim do movimento já iniciado por um corpo. Como pode ser esperado que cesse um movimento se caiu em ouvido que ele começou ou teve lugar? De igual modo, a intenção de levar a cabo o movimento, que é presente, não pode existir sem a expectativa do seu fim, que é futura: nem há nada que ou ainda não*

⁶⁷ *De imm. an.* III, 4.

seja ou que já não seja (nec est quidquam quod aut nondum est, aut jam non est)⁶⁸.

Mais do que um poder de retenção ou de registo, a *memoria* é a condição de possibilidade de todo o conhecimento. A mais elementar das sensações, uma vez que pressupõe, já, a abertura de um horizonte de duração, depende do papel unificador da *memoria*. Por isso Agostinho desenvolve, no Livro XII do *De Genesi ad litteram* e, sobretudo, no Livro VI do *De musica*, uma teoria da percepção sensível baseada na acção silenciosa da *memoria*: se ouvir significa sempre ouvir um som com uma determinada duração, e se ver significa sempre ver um objecto com uma determinada extensão, visão e audição implicam, sempre já, a memória de uma duração ou de uma extensão. Quando se ouve uma frase, ou uma palavra, ou uma sílaba apenas, a memória conserva no fim da audição a lembrança do seu início e de todos os seus instantes intermédios, de tal modo que lhe é possível adicioná-los uns aos outros e compreender cada sílaba como parte de um todo articulado. Além disso, se as audições passadas não tivessem sido conservadas pela memória, seria impossível compreender as audições futuras como captações de novos sons. Enquanto que para um homem normal a recordação de sons passados converte os sons a vir em sons desconhecidos – e, por isso, dotados de uma estrutura prévia de sentido –, o homem sem memória é incapaz de reconhecer ou ouvir o que quer que seja. Cada som constitui, para ele, uma ocorrência absoluta e fechada em si mesma, o que equivale a afirmar que, para ele, nenhum som chega sequer a produzir-se⁶⁹.

⁶⁸ *De imm. an.* III, 3. Cfr. CICERO, *Tusc.* I, 27. Estes passos anunciam, já, os desenvolvimentos do Livro XI das *Confessiones* (XI, 17 e ss.), a que se fará seguidamente referência.

⁶⁹ Cfr. *De musica* VI, *passim*, e *De Genesi ad litteram* XII, 16, 33: «Na audição, se o espírito não formasse em si mesmo, continuamente, a imagem da palavra

Todavia, ao impedir que as sensações se dispersem e caiam no esquecimento, unindo-as e compondo, a partir delas, uma ordem e um sentido, a *memoria* não se cinge à tarefa arqueológica de recuperar elementos soltos e voltar a ordená-los. A *memoria* corresponde, para Agostinho, a um acto criador, através do qual se atribui uma forma e um sentido a algo que, antes, carecia de ambos. Dito de outro modo, a *memoria* converte o presente em possibilidade, revelando o próprio tempo como um horizonte permanente de possibilidade. Assim se compreende que, do ponto de vista existencial, a vida nada tenha que ver com uma sucessão ordenada de instantes – justamente devido ao trabalho “criador” ou “revelador” da *memoria*, a existência é vivida como um todo em constante actualização; apesar do seu carácter permanentemente incompleto ou por cumprir, a existência é, já, uma *totalidade*, isto é, uma unidade complexa a que cada actualização particular sempre se reporta.

Parece ser este o sentido mais interessante da lição augustiniana: a *memoria* põe o homem em face da sua própria existência, rasgando diante de si um horizonte de possibilidade – um horizonte simultaneamente infinito, porque são infinitas as suas desformalizações possíveis, e unitário, porque se trata sempre da mesma vida, isto é, da mesma totalidade. Mas as reflexões de Agostinho levam-no ainda mais longe: consciente da heterogeneidade que opõe o entendimento clássico do tempo, assente na tríade passado-presente-futuro, e o modo como o tempo é, *de facto*, vivido, Agostinho debruça-se sobre a própria estrutura do tempo, para dela extrair um nexó existencial. Se

percebida com os ouvidos e não a conservasse na memória, ignoraria, por exemplo, se a segunda sílaba é mesmo a segunda, já que a primeira, ao ter-se anulado, desapareceu depois de ter atingido o ouvido». Cfr. S. AGOSTINHO, Bibliothèque Augustinienne. Desclée, de Brouwer et Cie., Bruges: vol. 7: *De musica* (1947); vol. 50: *De genesi contra manicheos, De genesi ad litteram* (2005).

ao entendimento convencional da memória correspondia um entendimento estritamente cronológico do fluxo temporal, à *memoria* enquanto poder de presentificação corresponde, também, um modo novo de entender o tempo.

Para compreender a amplitude e a importância desta novidade, interrompamos agora o curso cronológico da análise e consideremos, em jeito de conclusão, o Livro XI das *Confessiones*. Este livro, embora posterior ao Livro X – e, por conseguinte, à formulação definitiva da doutrina agustiniana da memória – é ainda, em certo sentido, um texto propedêutico, visto que da sua compreensão depende, em grande parte, a compreensão daquilo que está em causa no Livro X. Como veremos, ainda que muito brevemente, o Livro XI propõe um modo de entender o tempo cronológico da vida humana que condiciona aquilo que é dito sobre a *memoria* ao longo das *Confessiones* – e, na verdade, ao longo de quase todo o *corpus* agustiniano.

No início do Livro XI, Agostinho começa por discutir o conceito de *creatio*, afrontando a aporia clássica respeitante à criação divina: por um lado, afirmar que o universo foi criado *ex nihilo* implica introduzir uma alteração na vontade imutável de Deus; por outro, manter que a vontade de Deus é sempiterna implica afirmar a condição sempiterna da criatura, negando desse modo o modelo criacionista. Ora, para Agostinho, nenhuma das alternativas é válida, já que ambas inscrevem o próprio Deus, criador do tempo, no fluxo do tempo criado. Afirar que vontade de Deus é eterna não equivale, de modo nenhum, a afirmar que ela dura para sempre, justamente porque a eternidade nada tem que ver com um tempo infinitamente longo. Enquanto que o mais longo dos tempos «não é longo senão a partir de muitos momentos que passam e não podem alongar-se simultaneamente», na eternidade «nada é

passado, mas tudo é presente»⁷⁰. Existe, pois, uma heterogeneidade absoluta e intransponível entre o tempo e a eternidade, equivalente à radical incomensurabilidade ontológica que opõe o criador à criatura.

Mas o que é, afinal, o tempo, e que significa existir através do tempo? Estas interrogações, uma vez que se inscrevem elas mesmas no fluxo inexorável do tempo, representam já qualquer coisa de secundário ou superveniente em relação àquilo mesmo que interrogam. A pergunta sobre a natureza do tempo corresponde, sempre, à tradução objectiva de um reconhecimento primeiro, imediato e evidente. Certamente que não é necessário resolver o mistério do tempo para poder habitá-lo ou sentir os seus efeitos; simplesmente, quando submetido a um exame objectivo – isto é, quando convertido num conteúdo ou num *quid* concreto – o seu carácter evidente converte-se, acto contínuo, na mais indestrinçável das aporias:

Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo evocamos na nossa conversação? E quando falamos dele, sem dúvida compreendemos, e também compreendemos quando ouvimos alguém falar dele. O que é, pois, o tempo? *Se ninguém mo perguntar, sei o que é; mas se quiser explicá-lo a quem mo perguntou, não sei*⁷¹.

Agostinho procede, em seguida, a uma desmontagem do modo habitual de entender o tempo, denunciando as inconsistências a que conduz necessariamente a tricotomia passado-presente-futuro. O tempo entendido como pura sucessão cronológica apenas vale enquanto modelo teórico. Quando reconduzido ao plano da vida concreta, a sua falta de adequação cedo se torna manifesta: com efeito, como pode afirmar-se que o passado e o futuro

⁷⁰ Conf. XI, 11, 13

⁷¹ Conf. XI, 14, 17. Cfr. Conf. XI, 22, 28: «Dizemos tempo e tempo, tempos e tempos [...] São expressões muito claras e muito usadas, mas, *sob outro ponto de vista*, são extremamente obscuras, e a sua interpretação constitui novidade».

existem, isto é, que *são alguma coisa*, se aquilo que nomeiam se caracteriza, justamente, por *já não ser* ou por *ainda não ser*, respectivamente? E que dizer do tempo presente? Se aquilo que o distingue da eternidade é a sua transitoriedade, tudo o que é presente é-o justamente por estar já na iminência de deixar de o ser. Por isso, em certo sentido, «o tempo não é senão porque tende para o não ser»⁷².

Sobre a análise de Agostinho ocorre, antes de mais, destacar dois aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, deve precisar-se que Agostinho não procura, por meio da sua argumentação, despedir a própria noção de tempo como algo de incompreensível ou decretar a vacuidade do seu conteúdo. O que está implícito na crítica augustiniana é a recusa de um certo modo de conhecer o tempo e, portanto, a recusa de uma atitude ou de um vício metodológico. Olhado como um conteúdo que carece de definição objectiva, o tempo reduz-se a uma indeterminação teórica. Mas porque é insusceptível de ser apreendido deste modo, aquilo que o tempo é realmente – aquilo que o tempo é no seu próprio *estar-a-ser* – permanece, ainda, vedado.

Assim se torna evidente, em segundo lugar, a extraordinária lucidez da convicção sobre a qual se funda toda a análise augustiniana: tudo o que é para nós – ou seja, tudo o que é reconhecido por nós como *sendo qualquer coisa* – é-o sempre sob a forma de uma presença. Conhecer algo significa, pois, ter algo *em presença*, mas não apenas como um objecto que está posto diante dos olhos e que se observa a partir do exterior. Algo está presente quando interfere no curso da existência, convertendo-se numa possibilidade real de execução ou emprego da existência. Ora, todo o conhecimento que não

⁷² Cfr. *Conf.* XI, 14, 17.

representa um *poder ser* existencial é um conhecimento ocioso, e é isto que, aos olhos de Agostinho, acontece com a tríade passado-presente-futuro: o passado enquanto passado e o futuro enquanto futuro – o passado entendido de modo abstracto como *aquilo que foi* e o futuro como *aquilo que será* – são realidades existencialmente neutras. O modo de ser da temporalidade não pode ser captado através da pergunta pelo seu *quê*, justamente porque os *quês* do passado, do presente e do futuro correspondem a instâncias derivadas, dependentes de uma relação primordial que os constitui. Dito de outro modo, os *conteúdos* passado, presente e futuro nada avançam ainda sobre aquilo que o passado, o presente e o futuro *realmente* são. A tentativa de fixar o seu modo de ser deve, pois, recuar a um plano anterior ao da *quididade* e procurar na própria relação que com eles se estabelece a sua matriz identitária.

Entendidos de modo objectual, passado, presente e futuro constituem meras balizas ou limites teóricos, destituídos de espessura existencial. Visto que não chegam a rasgar um horizonte de possibilidade, é impossível habitá-los ou “pôr-se neles”, superando desse modo a aporia a que conduz a reflexão sobre o seu significado:

Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde estão. Mas se isso ainda não me é possível, *sei todavia que, onde quer que estejam, aí não são futuras nem passadas, mas presentes*. Na verdade, se também aí são futuras, ainda lá não estão, e se também aí são passadas, já lá não estão. Por conseguinte, onde quer que estejam e quaisquer que sejam, *não existem senão como presentes*⁷³.

Para dar conta do fundo existencial do tempo não deve, pois, falar-se de passado, presente ou futuro, mas de diferentes modalidades de presença, ou seja, de diferentes declinações de um mesmo *praesens de*:

⁷³ Conf. XI, 18, 23.

Uma coisa é agora clara e transparente: não existem coisas futuras nem passadas, nem se pode dizer com propriedade: há três tempos, o passado, o presente e o futuro; mas talvez se pudesse dizer com propriedade: *o presente respeitante às coisas passadas, o presente respeitante às coisas presentes e o presente respeitante às coisas futuras*. Existem na minha alma estas três espécies de tempo e não as vejo noutra lugar: *memória presente respeitante às coisas passadas* (praesens de praeteritis memoria), *visão presente respeitante às coisas presentes* (praesens de praesentibus contuitus), *antecipação presente respeitante às coisas futuras* (praesens de futuribus expectatio)⁷⁴.

O que está em causa na análise augustiniana é o carácter derivado da caracterização objectiva do tempo e a descoberta de que o seu modo de ser está como que engastado no curso da vida fáctica. Com efeito, se a verificação de que o tempo futuro não existe constitui uma evidência objectiva, a expectativa das coisas futuras, em si mesma presente, converte a existência do tempo futuro em evidência fáctica. De igual modo, se o tempo passado carece de uma existência objectiva, a memória das coisas passadas inscreve na vida fáctica a própria possibilidade de um tempo passado. Por outras palavras, o tempo por vir não seria coisa alguma se não fosse, na realidade, tempo “expectável”, e o tempo que passou não seria sequer concebível se não fosse, antes e acima de tudo, tempo “recordável”.

Mas reduzir o tempo passado e o tempo futuro a modos peculiares de presença não significa, de modo nenhum, reduzir o próprio tempo a uma sucessão interminável de *agoras*. Do mesmo modo que o passado e o futuro nada querem dizer quando destituídos do seu sentido existencial, também o presente entendido de modo tradicional se converte numa abstracção teórica. O *praesens de* invocado por Agostinho implica, como se disse, a abertura de um horizonte de possibilidade, nada tendo que ver com o presente estritamente cronológico da tríade passado-presente-futuro. Ora, nesta

⁷⁴ *Conf. XI, 20, 26.*

segunda aceção, o presente não é mais do que um limite, um tempo sem extensão correspondente à transição infinitamente breve entre aquilo que foi e aquilo que será. Neste ponto, a argumentação de Agostinho não faz senão retomar um motivo antigo: tal como se empenhou em mostrar a heterogeneidade que opõe o tempo finito à eternidade, o autor das *Confessiones* insiste de modo simétrico na diferença de sentido – e não apenas de extensão ou quantidade – entre um instante infinitamente breve e um instante pura e simplesmente alheio ao plano da duração.

O tempo como horizonte existencial não corresponde, pois, ao campo da actualidade, mas ao da possibilidade, o que parece implicar que a possibilidade em si mesma é como que impermeável a qualquer baliza temporal. No desempenho da sua existência, o homem não lida simplesmente com o que foi, o que é ou o que será, mas sempre já com um *vir a ser* continuamente tornado presente, e por isso mesmo continuamente reformulado. Toda a possibilidade pressupõe a representação de uma totalidade, isto é, um todo possível que preside já a todas as actualizações e a todas as execuções particulares. Dito de outro modo, a totalidade é, já, a unidade mínima da possibilidade. É esta a ideia implicada no célebre exemplo do cântico, apresentado por Agostinho em *Conf.* XI, 28, 38: da mesma forma que a relação com um cântico a recitar não se esgota nunca na relação com um dos seus versos ou uma das suas sílabas – ainda que assuma os rostos sucessivos da expectativa, da atenção e da memória –, a relação com um instante ou com um intervalo de tempo determinado é sempre já uma relação com a totalidade do tempo possível:

E o que sucede no cântico na sua totalidade, sucede em cada uma das suas partes e em cada uma das suas sílabas; sucede igualmente numa acção mais longa, da qual, talvez, aquele cântico seja uma pequena

parte; *sucede ainda na vida do homem, na sua totalidade, da qual são partes todas as suas acções*⁷⁵.

Assim, não é só a estrutura do tempo cronológico que deve ser posta em causa, mas também, no limite, a oposição entre os diversos tipos de presente propostos por Agostinho: *memoria, intentio e expectatio*, na medida em que implicam todos a presentificação uma mesma totalidade, não correspondem verdadeiramente a três instâncias distintas, como se se limitassem a “traduzir” existencialmente a estrutura tripartida do tempo cronológico. As três instâncias correspondem, antes, a desdobramentos possíveis da *memoria*, reconhecida como o fenómeno fundador da própria possibilidade.

⁷⁵ *Conf. XI, 27, 38.*