

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE – PPGMLS

JADILSON ALMEIDA VILAS BOAS

**O PROBLEMA DA MEMÓRIA EM AGOSTINHO E RICOEUR:
DIÁLOGOS E APROPRIAÇÕES**

VITÓRIA DA CONQUISTA-BA
DEZEMBRO/2022

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE – PPGMLS

JADILSON ALMEIDA VILAS BOAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Projeto Temático: Memória, Reconhecimento e Justiça.

Orientador: Prof. Dr. Elton Moreira Quadros.

VITÓRIA DA CONQUISTA – BA
DEZEMBRO – 2022

V697p

Vilas Boas, Jadilson Almeida.

O problema da memória em Agostinho e Ricoeur: diálogos e apropriações. / Jadilson Almeida Vilas Boas, 2022.

89f.

Orientador (a): Dr. Elton Moreira Quadros.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2022.

Inclui referência F. 88 – 89.

1. Conhecimento - Homem. 2. Interioridade. 3. Reconhecimento. 4. Deus. I. Quadros, Elton Moreira. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 128

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890
UESB – Campus Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: The problem of memory in Augustine and Ricoeur: dialogues and appropriations.

Palavras-chave em inglês: Knowledge. Man. Interiority. Recognition. God

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. Elton Moreira Quadros (presidente), Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro (titular), Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima (titular).

Data da defesa: 19 de dezembro de 2022.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

FOLHA DE APROVAÇÃO

JADILSON ALMEIDA VILAS BOAS

O PROBLEMA DA MEMÓRIA EM AGOSTINHO E RICOEUR: DIÁLOGOS E APROPRIAÇÕES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade

Local e Data da defesa: Vitória da Conquista/BA, 19 de dezembro de 2022.

Banca Examinadora:

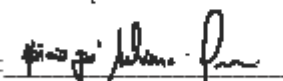
Prof. Dr. Elton Moreira Quadros – Presidente
Instituição: UESB

Ass.: 

Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima
Instituição: UFSB

Ass.: 

DEDICATÓRIA

Aos meus pais (*in memoriam*) pela educação, respeito e amor que me proporcionaram.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), instituição de ensino público que além de me acolher, proporciona momentos bons em minha vida de pesquisador.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, nas pessoas de seus Coordenadores, Professores e Funcionários, pela notoriedade na condução de um programa de relevância, responsável por trazer contribuições valiosas para a nossa sociedade.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), a qual acredito que terá muita relevância para os acadêmicos desta linha de pesquisa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Elton Moreira Quadros, que acreditou que seria possível desenvolver esta pesquisa, e cujas orientações pertinentes e diretas são de importância singular no caminho da minha vida acadêmica. Obrigado, Mestre. Seu companheirismo e simplicidade com os seus orientandos fazem de você um profissional diferenciado.

Aos membros da banca de qualificação, por avaliar este trabalho de maneira respeitosa e cordial, apontando o percurso a ser seguido e enriquecendo muito esta pesquisa.

Aos meus familiares, especialmente à minha esposa, Virginia Mara, e às minhas filhas Cecília Virginia, Clarice Sofia e Caroline Raquel, que permaneceram ao meu lado durante todo o percurso, me dando forças para conseguir dar conta das tarefas e obrigações, contudo, sempre voltado ao meu maior objetivo: a família.

A Deus, sem ele não seria possível essa realização.

RESUMO

Neste trabalho, apresentamos resultados de pesquisa que teve como objetivo responder a seguinte questão-problema: Qual a importância da memória para a interioridade no pensamento de Agostinho lido por Ricoeur, no Livro X das **Confissões**? Defendemos a tese de que a memória, no pensamento de Agostinho, constitui-se na presença de Deus no espírito humano e dentro da própria memória. Desse modo, o foco do nosso estudo repousa no Livro X das **Confissões**, que aborda tanto a questão da interioridade como a da memória. A reflexão sobre a memória está presente na primeira metade da obra do filósofo medieval e aponta a transição do passado ao futuro, por um presente que está neste percorrer do interior da memória. Visando alcançar o objetivo do presente estudo, o nosso método de pesquisa é o da análise bibliográfica, ancorado no autor que usa o método fenomenológico-hermenêutico, além de ter como fio condutor as contribuições da reflexão filosófica de Ricoeur, por sua relevância para nos ajudar a interpretar o conteúdo da pesquisa.

Ao longo do percurso deste estudo, desenvolvemos uma investigação sobre a memória e a interioridade no pensamento de Agostinho, buscando responder a questão-problema apresentada e comprovar a hipótese em três seções deste trabalho. Primeiramente, refletimos a relevância sobre a definição de homem numa perspectiva agostiniana, e podemos perceber que a problemática envolvendo esse termo ganha complexidade, pois o pensamento de Agostinho ultrapassa os horizontes da filosofia grega, tomando uma dimensão de cunho divino, como também sendo conduzido pela providência divina. Em um segundo momento, discutimos a respeito da metáfora dos “palácios da memória”, que constitui uma clássica e considerável manifestação da memória em Agostinho. Nesta perspectiva, realizamos uma análise sobre a temática da memória no pensamento agostiniano, que dá à interioridade o aspecto de uma espacialidade, de lugar íntimo. Por fim, na terceira seção, demos prosseguimento à pesquisa e apresentamos uma problematização no que diz respeito às diferenças entre memória pessoal e memória coletiva abordando as concepções de Agostinho sobre a memória na interioridade. Evidenciamos também a maneira pela qual a interioridade e a memória estão presentes e em diálogo na obra do autor medieval, para o encontro com Deus e, conseqüentemente, a sua relação com a memória. Utilizamos algumas ferramentas do arcabouço ricoeuriano para, assim, desenvolver o corpo do texto no exame de interpretações a respeito da doutrina filosófica. Podemos perceber que a memória consiste na dimensão interior do ser humano, e que é na própria interioridade que o homem poderá conhecer a si mesmo. Desta forma, Agostinho trouxe a discussão sobre a memória para a interioridade que, ao se encontrar com a memória, é pensada como um espaço interior, o que implica dizer que a interioridade é o lugar onde está a memória.

Palavras-chave: Conhecimento; Homem; Interioridade; Reconhecimento; Deus.

ABSTRACT

In this work, we present research results that aimed to answer the following problem-question: What is the importance of memory for interiority in the thought of Augustine as read by Ricoeur, in Book X of the Confessions? We defend the thesis that memory, in Augustine's thought, is constituted in the presence of God in the human spirit and within memory itself. Thus, the focus of our study rests on Book X of the Confessions, which addresses both the issue of interiority and memory. The reflection on memory is present in the first half of the medieval philosopher's work and points to the transition from the past to the future, through a present that lies in this journey through the interior of memory. In order to achieve the objective of the present study, our research method is that of bibliographic analysis, anchored in the author who uses the phenomenological-hermeneutic method, having as a guiding principle the contributions of Ricoeur's philosophical reflection due to its relevance to help us interpret the research content. Throughout the course of this study, we developed an investigation into memory and interiority in Augustine's thought, seeking to answer the question and prove the hypothesis in three sections of this work. First, we reflect on the relevance of the definition of man from an Augustinian perspective, and we can see that the problem involving this term gains complexity, since Augustine's thought goes beyond the horizons of Greek philosophy, taking on a dimension of a divine nature, as well as being driven by the divine providence. In a second moment, we discuss the metaphor of "memory palaces", which constitutes a classic and considerable manifestation of memory in Augustine. In this perspective, we carried out an analysis on the theme of memory in Augustinian thought, which gives interiority the aspect of a spatiality, of an intimate place. Finally, in the third section, we continued the research, presenting a questioning regarding the differences between personal memory and collective memory, addressing Augustine's conceptions of memory in interiority. We also evidenced the way in which interiority and memory are present and in dialogue in the work of the medieval author, for the encounter with God and, consequently, his relationship with memory. We use tools from the Ricoeur framework to develop the body of the text in the examination of interpretations regarding the philosophical doctrine. We were able to see that memory consists of the inner dimension of the human being, and that it is in their own interiority that men can know themselves. Hence, Augustine brought the discussion about memory to interiority, and when it meets memory, is thought of as an interior space, which implies saying that interiority is the place where memory is.

Keywords: Knowledge; Man; Interiority; Recognition; God.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 O HOMEM NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO	15
2.1 O homem agostiniano e o princípio cristão	16
2.2 A natureza do homem.....	25
2.3 O homem interior e o homem exterior	27
3 “PALÁCIOS DA MEMÓRIA” A PARTIR DA LEITURA RICOEURIANA APRESENTADA NO LIVRO X DAS CONFISSÕES	35
3.1 Agostinho e o conhecimento de Deus	36
3.2 A busca de Deus na memória.....	43
3.3 A metáfora dos “vastos palácios da memória”.....	45
4 REFLEXÕES SOBRE A TEORIA DA MEMÓRIA INDIVIDUAL E DA MEMÓRIA COLETIVA: CONTRIBUIÇÕES DE PAUL RICOEUR	52
4.1 A memória pessoal e a memória coletiva: um debate no presente	53
4.1.1 Atribuição da memória ao eu	54
4.1.2 Agostinho e a atribuição da memória ao eu: o caminho à interioridade.....	55
4.2 Atribuição da memória à coletividade.....	68
4.2.1 Memória coletiva: uma leitura crítica ricoeuriana	68
4.3 Três sujeitos de atribuição da memória.....	76
4.3.1 A quem atribuir a lembrança: eu, os coletivos, os próximos	77
5 CONCLUSÃO.....	85
REFERÊNCIAS	88

1 INTRODUÇÃO

A memória tem sido objeto de estudo e investigação, sob o ponto de vista de diversas culturas, ao longo da história e o seu conceito varia consideravelmente desde a Antiguidade até a Contemporaneidade. Ou seja, no decurso da História da filosofia, muitos filósofos, diante das mais variadas tendências epistemológicas, contribuíram de forma acentuada a respeito das discussões acerca da memória. Neste sentido, compreendemos que a relevância da discussão a respeito da memória se torna evidente pelo considerável número de obras e publicações acerca do tema. Consequentemente, diferentes pensadores ao longo da história abordaram a questão da memória, procurando problematizar, sempre que possível, a respeito do lugar da memória como temática, especialmente na filosofia.

É nesse contexto que do ponto de vista da investigação e estudo acerca da memória, que ela se constitui como elemento importante, a nosso ver e que alcançou uma maior relevância no século passado diante do afloramento de novas pesquisas. Essas pesquisas, criaram possibilidades para que outras áreas, notadamente no campo epistemológico, como é o caso da psicologia, da história, da religião, entre outras, se estabelecessem e se desenvolvessem como campo de estudo em relação à memória.

É a partir do século XX, século que ficou marcado historicamente, sem dúvida, pelo desenvolvimento acelerado da tecnologia, pelo avanço da medicina, pela revolução dos meios de comunicação e outras transformações e inovações contínuas, mas também pelos horrores de duas Guerras Mundiais, que o tema da memória recrudescer e ganhar relevância em diversas áreas do conhecimento, como é o caso da psicanálise freudiana, na literatura (com destaque para Proust) e, especialmente, na filosofia com os estudos desenvolvidos por Paul Ricoeur. Por consequência, bastaria investigar os fatos acima apontados para aprofundar os estudos na temática da memória e, assim, contribuir para a sociedade científica.

Entretanto, o que me despertou em desenvolver uma pesquisa na área do conhecimento em filosofia e memória, emergiu no instante em que, na condição de professor de Filosofia do Ensino Básico da Rede Pública de Ensino, me descobri inseguro, despreparado intelectualmente em aprofundar um tipo de discussão, uma temática, seja qual for sobre a História da Filosofia, já que sou graduado em História e Direito. Foi a partir desse momento que comecei a me aproximar do PPGMLS e tomar conhecimento das linhas de pesquisas disponibilizadas pelo programa, no sentido de buscar me qualificar. Não obtendo êxito na primeira tentativa de seleção, busquei aprofundar-me nas leituras e, na segunda tentativa, fui aprovado na Linha de Pesquisa II: Memória, Discursos e Narrativas e, como área

específica: Memória, Filosofia, Justiça e Subjetividades. Deste modo, mostro um pouco do caminho por mim percorrido, mas também como ponto de partida para trilhar um percurso “doloroso” dentro da academia.

Não obstante, o interesse pelo tema que desenvolvo a pesquisa despertou no instante em que estava elaborando um plano de curso na disciplina de Filosofia, cujo tema era: Fé e Razão na Antiguidade Tardia: um diálogo entre a religião e a filosofia. Foi então que me deparei com alguns textos de Agostinho sobre a questão entre a fé e a razão.

O tema que abordo nesta pesquisa nasceu a partir das leituras das **Confissões** de Agostinho, onde, de forma clara e surpreendente, um homem público e influente resolve expor sua vida e suas indagações, citadas várias vezes nas linhas de sua biografia, mas por vezes, sem respostas. No entanto, o que trataremos aqui está relacionado a compreender e conhecer como se dá o “funcionamento” da memória na interioridade em Agostinho, especialmente, no Livro X das **Confissões**. Entre os autores que, no decorrer do século passado, dedicaram-se acerca do tema da memória, encontramos na produção de Ricoeur um relevante contributo para nossos estudos. Isto posto, o objeto desta pesquisa é: o problema da memória em Agostinho e Ricoeur: diálogos e apropriações.

Nessa trajetória fomos encontrando autores, pesquisadores e estudiosos que dedicaram suas vidas a pesquisar a história de Agostinho, entre eles estão Étienne Gilson (2010; 2020) Johannes Brachtendorf (2020), Peter Brown (2020), entre outros. Contudo, esta pesquisa se sustentará e desenvolverá sob a produção filosófica do francês Ricoeur, que em sua obra **A memória, a história, o esquecimento** (2007), desenvolveu um capítulo cujo subtítulo é: **Memória Pessoal, Memória Coletiva**, no qual investiga as diferenças entre a memória pessoal e a memória coletiva. Portanto, o foco desta pesquisa é a obra **Confissões** de Agostinho e tem como proposta interpretativa a análise da memória realizada por este filósofo francês. Entendemos que essa é uma obra de grande relevância, mas não a única, sobre o estudo da memória no qual o autor se debruça de forma profunda com relação a natureza dos fenômenos mnemônicos. Ademais, no nosso trabalho, acompanharemos alguns dos textos ricoeurianos, especificamente na parte I, capítulo 3 da obra acima citada, em que a presença de Agostinho é mais ostensiva e tem uma importância particular nos estudos do autor.

Segundo Ricoeur (2007), para Agostinho, a interioridade está relacionada de forma inerente à busca por Deus, sendo que este deve ser encontrado na memória. Nesta perspectiva, Agostinho é o autor tomado na essência e na defesa do olhar interior, cuja opinião é de que a memória tem um caráter singular. Em outras palavras, dialogando com a tradição do olhar interior sobre a memória, pretendemos investigar a questão da imputação da memória a um

sujeito, ou seja, pensar a memória como algo pertencente apenas a si mesmo, como ressalta Ricoeur (2007, p. 107): “ao lembrar de algo, alguém se lembra de si”. Assim, trata-se de uma pesquisa que tem como ponto de partida a análise filosófica e dialógica das obras de Paul Ricoeur e de Agostinho de Hipona com atenção especial para o tema da memória.

As indagações referentes ao conhecimento de Deus nas **Confissões**, que parecem mesmo estar presentes em toda a obra, nos direcionou a perguntar: é mesmo possível conhecer a Deus? Existe a possibilidade de o homem conhecê-Lo? E, existindo a possibilidade, como se dá esse conhecimento? Nesta perspectiva, esses problemas nos acompanharam durante toda a pesquisa. Contudo, à medida que avançávamos nos estudos, percebemos que Agostinho demonstra a sua incansável busca ao conhecimento de Deus. Entretanto, o foco do nosso estudo repousa no Livro X das **Confissões**, que aborda tanto a questão da interioridade como a da memória.

Além disso, uma das questões mais discutidas no decorrer desta pesquisa dizia respeito a possibilidade de saber como se dá o “funcionamento” da memória na interioridade em Agostinho, pois a memória para o filósofo medieval está relacionada numa busca interior. Assim, que intenção tem Agostinho com a análise da memória? Por que Agostinho dá tanta relevância a esta faculdade humana? Para responder tais indagações, norteadoras da presente pesquisa, utilizamos o método fenomenológico-hermenêutico tendo como fio condutor as contribuições da reflexão filosófica de Ricoeur por sua relevância para nos ajudar a interpretar o conteúdo da pesquisa.

É a partir das **Confissões** e dos processos sobre os quais ali se discorre, que Agostinho descreve o seu caminhar, o seu percurso à procura da interioridade e, mediante as descobertas encontradas nesse percurso, o Hiponense compreende que é no interior, no íntimo de cada um de nós que está a memória. Uma das temáticas para a qual Ricoeur aponta sua atenção diz respeito a possibilidade de analisar os fenômenos alusivos à memória e seus desdobramentos. Em função disso, pretende-se explorar paralelamente com o pensador francês, a teoria sustentada por Agostinho sobre o sujeito da memória na obra **Confissões**. Isto posto, compreendemos que, se para Agostinho o sujeito da memória também implica Deus, é uma questão que iremos desenvolver somente porque ele, Agostinho, aborda.

Procuramos estruturar este trabalho, sobre a memória e a interioridade no pensamento de Agostinho, dividindo-o em três seções.

Na primeira seção, refletimos acerca da relevância da definição de homem numa perspectiva agostiniana e, podemos perceber que ainda que Agostinho tome, a princípio, a filosofia platônica como ponto de partida para, posteriormente, desenvolver a definição do

que seja o homem, a problemática envolvendo esse termo ganha complexidade, pois o pensamento de Agostinho vai para além dos horizontes da filosofia grega, tomando uma dimensão de cunho divino, mas também sendo conduzido pela providência divina. Porém, este conceito suscita ainda diversas interpretações e problematizações devido ao seu próprio caráter e grau de dificuldade.

Essa seção tem ainda como base para o desenvolvimento deste trabalho, além do já mencionado livro das **Confissões**, a obra **A Trindade**, em especial o Livro XII, no qual Agostinho investiga sobre a imagem de Deus no homem interior. Ambas as obras são classificadas pelos historiadores do pensamento agostiniano como escritos da maturidade, e o motivo da escolha dessas obras se resume na forma como o Hiponense aborda tanto a questão da interioridade quanto da memória.

Num segundo momento, discutindo a respeito da metáfora dos “palácios da memória”, apresentada no Livro X das **Confissões**, que constitui uma clássica e considerável manifestação da memória em Agostinho. Assim, realizamos uma análise sobre a temática da memória no pensamento agostiniano, que dá à interioridade o aspecto de uma espacialidade, de um lugar íntimo. Para que a discussão pudesse ganhar corpo, buscamos articular a problemática suscitada no primeiro capítulo entre a memória pessoal e a memória coletiva para, em seguida, encadear com o segundo capítulo a respeito do conceito de homem na doutrina agostiniana. Nesse sentido, retomamos o método fenomenológico-hermenêutico do arcaouço ricoeuriano para, com ele, ler Agostinho e desenvolver o corpo do texto no exame de interpretações a respeito da doutrina agostiniana dos “palácios da memória”.

Por fim, na terceira seção, demos prosseguimento à pesquisa e apresentamos uma problematização no que diz respeito às diferenças entre memória pessoal e memória coletiva abordando as concepções de Agostinho sobre a memória na interioridade. Para que essa tarefa fosse realmente alcançada, tratamos às concepções de Agostinho sobre a memória assentada na obra **Confissões**. Evidenciamos também a maneira pela qual a interioridade e a memória estão presentes e em diálogo na obra do autor medieval, para o encontro com Deus e, conseqüentemente, a sua relação com a memória.

Ademais, Agostinho revela em **Confissões** que a mudança da descoberta de si próprio é também a mudança para a interioridade pelo mergulho no seu próprio “eu”. Aqui, o mergulho indica uma questão fundamental, ou seja, a interioridade consiste no lugar por excelência do conhecimento. Se o divino ilumina o interior humano, como pensado por Agostinho, pela sua presença originária, cabe ao humano o esforço de buscar a partir de si próprio Deus, e neste percurso é imprescindível encontrar-se consigo mesmo.

Portanto, o pensamento de Agostinho está inserido na tradição da memória como interioridade, uma vez que, para o Hiponense, a memória seria um dos “mecanismos” de busca no autoexame, na autoconsciência em busca de Deus que habita no interior de cada humano. Logo, o modo de pensar a memória, para Agostinho, estaria nessa relação entre o “eu” e “Deus”. E aí, vemos que a memória entra como fator de reconhecimento de si, funcionando como um estar entre a exterioridade e a interioridade. Sendo assim, Agostinho parte da interioridade, ou seja, num retorno a si mesmo, ao afirmar que o homem se coloca em disponibilidade para o encontro com Deus.

Ricoeur é considerado um filósofo do diálogo e também conhecido por sua habilidade ao tratar os autores que ele apresenta ao fundamentar o seu estudo. Além disso, parece raro observar a sua inclinação a um confronto de ideias ou antagonismo. Em princípio, parece mesmo que ele manifesta o olhar cuidadoso sobre cada um dos seus interlocutores para, em seguida, ir ao encontro de seu posicionamento filosófico. Ao mesmo tempo, o seu pensamento tem como propósito dedicar-se às questões que envolvem às discussões filosóficas, mas que é fundamental por tratar de modo interdisciplinar muitos temas associados a uma perspectiva fenomenológica e hermenêutica.

Podemos perceber que a memória consiste na dimensão interior do ser humano, e que é na própria interioridade que o homem poderá conhecer a si mesmo. Dessa forma, Agostinho trouxe a discussão sobre a memória para a interioridade que, ao se encontrar com a memória, é pensada como um espaço interior, o que implica dizer que a interioridade é o lugar onde está a memória.

Isto posto, a partir de uma leitura de fontes primárias e secundárias em conformidade com o modo da filosofia e dos estudos de memória como trabalhar com os textos dos autores, cujo método de análise é o fenomenológico hermenêutico, a nossa pesquisa tem como base o método de análise bibliográfica, ancorado no autor que faz o uso da fenomenologia e da hermenêutica como método de pesquisa.

Esse método une a fenomenologia, que tem como propósito fundamental buscar o sentido das coisas, a significação, que se dá no sujeito e à hermenêutica ricoeuriana que tem como marca a característica da ação, por isso, não se encerra em si mesma. Será, sobretudo, com a hermenêutica fenomenológica, que interpretaremos o assunto da pesquisa. Por este método, o filósofo francês desenvolve um estudo por meio do “mundo do texto”, ou seja: da escrita, das narrativas, dos diálogos e também da compreensão da linguagem, mais especificamente na linguagem escrita, à qual “parte do caráter polissêmico das línguas

naturais, que exige um trabalho de interpretação na mais simples das situações dialógicas” (BRUZONE, 2012, p. 18).

Do ponto de vista dos estudos desenvolvidos por diversos pesquisadores acadêmicos sobre a memória, mesmo reconhecida a sua amplitude, parece que ainda nos deparamos com poucas pesquisas em que se trata da memória. Também por isto, este trabalho tem como escopo trazer uma contribuição no sentido de acrescentar ao espaço acadêmico uma discussão em que a memória, em seu caráter multidisciplinar, possa ampliar o seu papel como protagonista nas mais diversas áreas da academia.

Os conteúdos desenvolvidos nas três seções que compõe essa pesquisa, nos trouxeram um saldo bastante positivo ao final da investigação sobre a memória, além de contribuir a respeito da nossa reflexão e compreensão sobre o estudo da filosofia. Ou seja, ao procurar me inserir no mestrado, tive a intenção de melhorar minha relação com a filosofia na condição de professor dessa disciplina no ensino básico. Após esse processo de pesquisa, a nossa relação com os estudos filosóficos e, portanto, com a filosofia tem sido muito significativa na questão da docência. Isto é, ter a oportunidade de desenvolver esta investigação sobre a memória, impactou de forma relevante na nossa formação continuada na função de docente da educação pública.

Acreditamos que esta pesquisa, ao fim e ao cabo, vai contribuir de forma para a discussão sobre a memória, tanto no aspecto filosófico como nos estudos em memória, além de nos proporcionar um conhecimento mais aprofundado. Ademais, o desenvolvimento desse estudo tem a possibilidade de gerar discussões futuras, por ter sido um processo enriquecedor e, nessa perspectiva, pretendemos dar continuidade a futuras pesquisas na área.

Nesse sentido, um fato que nos chama bastante atenção é a questão da memória e sua relação com o esquecimento. Em outras palavras, o nosso desejo aqui é tornar claro a nossa escolha por não confrontar de modo direto o tema do esquecimento no pensamento de Ricoeur.

Devido ao nosso interesse em pôr em marcha a discussão sobre a temática da memória em sua relação e conexão com a interioridade e, portanto, com a tradição da memória interior, caracterizou-se mais adequado demarcar o espaço da memória e oportunizar para outro momento a reflexão sobre o esquecimento.

2 O HOMEM NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO

Estudar o significado do termo homem na doutrina agostiniana é sem dúvida ser lançado diante de um projeto desafiador. Em que pese o tema ser investigado por diversos pensadores, entre eles, Gilson (2010, 2020), Reale (2003), Pirateli (2010), entre outros, e mesmo que em suas próprias análises possam nos conduzir à novas investigações, o termo homem suscita ainda diversas interpretações e problematizações devido ao seu próprio caráter e grau de dificuldades. A nosso ver, tomado em si mesmo, ou mesmo voltado para o seu próprio eu, isto é, isolado em seu próprio ser pessoal, o homem é mais uma das criaturas que se compõe o universo. Ademais, se constituindo como um verdadeiro mistério, o homem é, sem dúvida, um dos temas mais abordados por diversos pensadores do mundo antigo, dos quais se inserem tanto filósofos clássicos gregos e romanos, como também pensadores cristãos da Antiguidade, entre eles Agostinho.

Todavia, o protagonismo de se estudar o conceito de homem faz dos estudos de Agostinho o precursor de uma discussão a qual desloca o “problema da essência do homem em abstrato, e propõe o problema mais concreto” (REALE, 2003, p. 89). Isto significa que, nas considerações feitas por Agostinho para a questão **o que é o homem?** a problemática envolvendo esse termo ganha complexidade, pois o pensamento de Agostinho vai para além dos horizontes da filosofia grega, tomando uma dimensão de cunho divino, mas também sendo conduzido pela providência divina. A esse respeito, Gilson (2020, p. 229) acentua que,

Sua dependência em relação a Deus, muito mais íntima e radical do que a do homem em relação à Ideia platônica ou do que a do móvel em relação ao Primeiro Motor de Aristóteles, acarreta diferenças de estrutura metafísica pelas quais o homem cristão vai se diferenciar do homem grego ainda mais profundamente.

Em outros termos, o desvelar do homem no pensamento do autor das **Confissões**, pretende modificar o conceito de homem abordado pelos filósofos clássicos do mundo antigo, notadamente Platão, quando o ateniense se refere ao homem de modo “abstrato e geral” (REALE, 2003, p. 86).

Entretanto, é preciso ir mais adiante se quisermos compreender o conceito de homem no pensamento de Agostinho, ou seja, é imprescindível examinar a alma humana e, por conseguinte, buscar contextualizar a questão mesma da pessoa humana, fazendo uma relação entre o conceito de homem relacionado à noção de natureza do homem e seus consequentes

desdobramentos acerca do homem interior e exterior no pensamento da filosofia antropológica agostiniana.

Isto posto, neste capítulo abordaremos a importância das considerações feitas pelo Bispo de Hipona para a questão: **o que é o Homem?** Em primeiro lugar, trabalharemos o conceito de homem agostiniano no contexto do princípio cristão, em segundo lugar, trabalharemos acerca da natureza do homem na filosofia cristã de Agostinho; em terceiro lugar falaremos sobre o homem interior e o homem exterior agostinianos.

2.1 O homem agostiniano e o princípio cristão

A pergunta: **quem é o homem?** sempre fez parte dos círculos nos debates filosóficos. Isso se justifica pelo fato de que é praticamente cada filósofo que desenvolve uma compreensão acerca desse termo: homem. Com efeito, na história da filosofia muitos pensadores procuraram responder a esse questionamento que ainda nos dias atuais nos instiga investigá-lo. Por isso, os conceitos que pretendemos discutir nessa pesquisa, não têm por objetivo esgotar todas as nuances sobre o termo homem. A nossa intenção é compreendermos o ponto de partida pelo qual a filosofia agostiniana em seu diálogo com o cristianismo, se orienta em direção à argumentação sobre o homem e, conseqüentemente, a sua aproximação de Deus. Entretanto, é preciso ficarmos atentos ao falarmos de uma aproximação entre o Ser Supremo e o homem na perspectiva agostiniana, pois a relação entre Deus e o homem guarda, a princípio, um certo distanciamento em dois terrenos: ético e metafísico. Isso aparece na concepção de Brachtendorf (2020, 47-48) da seguinte forma:

A distância do homem em relação a Deus mostra-se em dois aspectos que poderiam ser chamados de metafísico e ético. Do ponto de vista metafísico, Deus é o criador; o homem é, por sua vez, a criatura e, como tal, apenas uma pequena parte da criação total. Além disso, o homem é distinguido por sua mortalidade. Agostinho não interpreta a mortalidade como mero dado da natureza, mas sobretudo contra o pano de fundo de uma distância ética entre homem e Deus.

Ademais, desenvolver uma investigação sobre o conceito de homem, parece não restar dúvidas que foi um dos temas mais discutidos por pensadores do mundo antigo, os quais se faziam presentes não só os pensadores cristãos como também aqueles voltados às reflexões filosóficas e, diante disso, “Agostinho é um daqueles pensadores que tentaram estabelecer uma relação positiva entre o cristianismo e a filosofia de seu tempo e consideravam os

esforços filosóficos indispensáveis para clarear a mensagem da fé e articulá-la racionalmente” (BRACHTENDORF, 2020, p. 49).

Notadamente, no que se refere à teoria filosófica, podemos citar os filósofos clássicos e, de modo mais específico, os pensadores gregos mais influentes, a saber: Platão e Aristóteles que, como apontado anteriormente, ao desenvolverem suas concepções a respeito do conceito de homem, legaram importantes contribuições para o pensamento posterior. Por consequência, o tema sobre o homem foi também discutido por boa parte dos pensadores cristãos da Antiguidade, como apontamos acima, entre eles é perceptível e mesmo notória as considerações feitas por Agostinho no que se refere ao homem, mesmo que nas palavras do Hiponense: “O homem é realmente um grande mistério” (AGOSTINHO, 2020, v. 1, p. 109).

Nas **Confissões**, um dos seus mais importantes escritos, a nosso ver, poderíamos dizer que a vida do Hiponense se resume a um longo percurso ao encontro de Deus, “Então o que é Deus?” (AGOSTINHO, 2020, p. 57, v.2). O texto das **Confissões** é um livro que narra um encontro com o Deus cristão, mas, também, que relata a conversão de Agostinho ao cristianismo católico apoiado na fé e, conseqüentemente, reconhecendo no mundo sinais de Deus como “absoluto e presente, superior e interior” (NOVAES, 2009, p. 167). Desse modo, “Não admira que as *Confissões*, estão impregnadas de um sentimento dramático das intervenções divinas na vida de Agostinho (BROWN, 2020, p. 211). Destarte, o texto das **Confissões** além de ser entendida como exercício do espírito, pela qual Agostinho “se afasta do platonismo, que entendia como especulação da razão finita demasiado confiante em si mesma” (NOVAES, 2009, p. 169-70), configura-se também como um diálogo com Deus, “no qual Agostinho expressa suas misérias e limitações, ao mesmo tempo em que faz ressaltar a misericórdia divina. Tudo se resume ao amor a Deus, sendo que na divindade está o repouso almejado” (ANDREATTA, 2014, p. 1).

Ao tomarmos o texto das **Confissões**, como base do presente trabalho, examinaremos o conceito de homem como objeto de reflexão no pensamento de Agostinho e, conseqüentemente, a influência dos acontecimentos desse momento em seu pensamento e em suas propostas. A obra se inicia com um louvor a Deus: “Grande és, Senhor, infinitamente digno de ser louvado; grande é teu poder, e incomensurável tua sabedoria” (AGOSTINHO, 2020, p. 19, v.1). Em seguida, Agostinho argumenta que há uma inquietação no homem, incitada pelo próprio Deus, que o leva a louvá-lo: “Contudo, o homem, pequena parte de tua criação, deseja louvar-te. Tu mesmo o excitas a isso, fazendo com que se deleite em te louvar, porque nos fizeste para ti” (AGOSTINHO, 2020, p. 19, v.1). Porém, esse louvor só é possível após invocá-lo e, em função disso, o Hiponense se depara diante de um impasse, a saber: é

necessário primeiramente conhecer ou invocar a Deus? “É mais importante invocar-te, ou se devo antes conhecer-te” (AGOSTINHO, 2020, p. 19, v.1). O questionamento de Agostinho aponta se é necessário ter um conhecimento prévio a respeito de Deus. Entretanto, a busca para que se conheça a Deus se dará, contudo, invocando-o, com a fé que lhe foi dada pelo próprio Deus. Desse modo ele diz: “Invoca-te, Senhor, minha fé, a fé que tu me deste” (AGOSTINHO, 2020, p. 19, v.1). Vale destacar que, para nós, o mais significativo dessa discussão é o movimento ocorrido na interioridade do humano.

Nesse contexto, isto é, dentro do questionamento agostiniano, Novaes afirma que há “uma tensão entre a invocação e o conhecimento divino: para invocar corretamente, tenho de conhecer o que invoco; mas posso deixar de invocar para conhecer. Porém, o que vem antes, invocar ou conhecer? (NOVAES, 2009, p. 190). Com efeito, “o problema consiste na aparente circularidade entre uma e outro” (NOVAES, 2009, p. 190) e, por seu turno, a proposta agostiniana é converter a aparente circularidade em um esforço do homem, no qual o conhecimento é dado na crença, “sempre para o interior, isto é, na fé” (NOVAES, 2009, p. 191). À vista disso, a busca e o conhecimento de Deus ocorrem na crença: “Que eu, Senhor, te busque invocando-te, e te invoque crendo em ti, pois já me falaram de ti” (AGOSTINHO, 2020, p. 19, v.1).

A procura por uma resposta sobre si mesmo levou Agostinho ao encontro de Deus em sua interioridade, “Eu nada seria, meu Deus, nada seria em absoluto se não estivesse em mim. Como, pois, posso chamar-te se já estou em ti” (AGOSTINHO, 2020, p. 20, v.1). De acordo com Agostinho, Deus está dentro de nós mesmos e, por consequência, não é preciso procurá-Lo fora de nós. Desse modo, o desvendamento do que é o homem, não poderia estar em discordância com a sua própria interioridade, o seu interior, aquele lugar tão íntimo e pessoal, e a sua relação com Deus.

Fundamentado nas considerações feitas por Agostinho no que diz respeito à sua relação com Deus em sua intimidade, sua interioridade, parece ser mesmo o ponto de partida da filosofia agostiniana na averiguação sobre o conceito de homem. Isto posto, estudar o conceito de homem faz de Agostinho o iniciador dessa discussão, ao deslocar os princípios da filosofia grega para os princípios da filosofia cristã. Nesse contexto, na filosofia clássica, o homem, especialmente no pensamento de Platão, segundo Gilson (2020), é concebido fundamentalmente como alma, imortal e preexistente ao corpo. E mais, ao se unir ao corpo de forma accidental, o corpo seria como uma espécie de limitador à alma humana como se fosse uma prisão. Em face disso, percebe-se que a alma, na doutrina platônica, exerce um papel predominante quando relacionada ao corpo ou, como aponta Gilson (2020, p. 235) “para

Platão, a alma é essencialmente fonte de movimento ou inclusive, automotriz”, isto é, “esse movimento que se move a si mesmo”.

Esse conceito de homem concebido pela filosofia platônica, parece não estar de acordo com o conceito forjado por Agostinho, mesmo que o Hiponense, a princípio, tome a filosofia platônica como ponto de partida para desenvolver, posteriormente, a definição do que seja o homem. Em outros termos, em que pese a filosofia clássica ter demonstrado seu interesse pela definição de homem e, nesse sentido, ter “oferecido a opção entre tão-só duas soluções possíveis do problema: a de Platão e a de Aristóteles” (GILSON, 2020, p. 235), é com os pensadores cristãos, especialmente Agostinho que o conceito de homem vai se resignificando ao ponto de alcançar sua relação com Deus.

Não obstante e sensível à discussão que envolve o conceito de homem no cristianismo, Gilson sublinha: “Tomado em si, o homem não é nada mais que um dos seres de que se compõe o universo que descrevemos: um análogo de Deus, dotado de atividade e de eficiência causal na medida em que é ser e conduzido pela providência divina no sentido do fim que lhe é próprio” (GILSON, 2020, p. 229).

Consoante a isso, não apenas no pensamento agostiniano, mas também no cristianismo, o homem se explica segundo o Ser de Deus, do espírito, pela constante referência a Deus. Em outras palavras, percebe-se pela ótica do cristianismo, que a dependência do homem cristão em relação a Deus, em termos de estrutura ontológica, parece ser muito maior daquelas percebidas no homem grego. Mas, é preciso ir com cautela, pois as diferenças apontadas em relação ao homem, tanto associadas a Deus quanto aos filósofos gregos, podem acarretar interpretações equivocadas, ou seja, “Neste ponto, talvez mais que em outros, as diferenças se dissimulam sob a identidade das terminologias e é necessária muita atenção para discerni-las” (GILSON, 2020, p. 229).

Alicerçado nessas atribuições, preconizadas pelo cristianismo, a saber, do homem em sua dependência em relação a Deus, infere-se que o conceito de homem, diferentemente da definição anunciada pela filosofia clássica grega, começa a ganhar terreno agora com características em direção à providência divina. De outra maneira, com o advento do cristianismo, a resposta à interrogação “**quem é o homem?**” pretendia orientar os filósofos cristãos na concepção cristã do homem espiritualizado e, sob essa ótica, para se obter um conhecimento de Deus, o primeiro passo a ser dado é o da “Fé”, pois a partir da aceitação da revelação será possível conduzir o pensamento humano em direção ao Criador. Ao lançar luz sobre esse fato, Gilson escreve: “Acrescentemos a isso que o Deus cristão é espírito, que

portanto o homem só pode se unir a Deus pelo espírito e que, de fato, é em espírito e em verdade que Deus quer ser adorado” (GILSON, 2020, p. 229).

Pelo que foi desenvolvido até aqui, podemos concluir que Agostinho funda a certeza da existência de Deus tão-somente na fé e, por causa disso, não admite que se alcance Deus pela razão? Estaria a razão, desse modo, em desvantagem em relação à crença? Dada a relevância da fé para provar a existência de Deus, estaria desconsiderada qualquer demonstração propriamente racional? Na caminhada do Bispo de Hipona ao encontro de Deus, em que pese a sua orientação cristã nos conduza a concluir que o Criador só pode ser alcançado, por um lado pela fé, e por outro lado ao negar a razão, “isso seria desconhecer seu pensamento e transportar o problema para um terreno no que não o seu” (GILSON, 2010, p. 34)¹. A esse respeito, parafraseando Gilson dentro desta reflexão, vemos que a razão pode sim alcançar a plenitude divina por suas próprias capacidades, contudo, ela, a razão, precisa da ação da fé para que o conhecimento de Deus seja alcançado e, de modo mais específico, pela memória. No capítulo terceiro, desenvolveremos de modo mais aprofundado os caminhos trilhados da memória para o conhecimento do Ser Supremo.

Como ponto de partida para entendermos a problemática do homem agostiniano, faz-se indispensável antes, observar, dentro de uma explicação ampla, como o Hiponense concebe o universo, a realidade tomando como ponto de partida a ideia de criação. Para Agostinho todas as coisas foram criadas por uma vontade divina dentro de uma “*ordem*, mediante a qual estava ali a vontade de Deus ao manifestar sua racionalidade e seu amor no ato mesmo de criá-lo” (VAHL, 2016, p. 18). Ademais, o universo para Agostinho estava relacionado à palavra e a Criação:

Mas como criaste o céu e a terra, e de que máquina te serviste para levar a cabo tão grande obra? Porque não fizeste como o artista, que forma um corpo de outro corpo, de acordo com a concepção de seu espírito, que tem o poder de exteriorizar a forma que percebe em si mesmo por meio do olho interior. De onde vem esse poder do espírito, se não tivesse criado o espírito? E essa forma, ele a impõe a uma matéria que já existe, própria a ser transformada, como a terra, a pedra, a madeira, o ouro e tantas outras substâncias.

Mas de onde essas coisas tirariam a existência se não as tivesses criado?

[...]

Mas como os fizeste? Como criaste, meu Deus, o céu e a terra? Por certo não criaste o céu e a terra no céu e na terra. Nem tampouco os criaste no ar, nem sob as águas que dependem do céu e da terra. Não criaste o Universo no Universo, porque não havia espaço onde pudesse ser criado. Não tinhas na

¹ As explicações de Agostinho na sua concepção de fé e razão escapam aos limites de nossas pretensões. Para um maior aprofundamento, ver: GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2010, primeira parte, p. 59-139. NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2. ed. – São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, capítulo 2, p. 93-128.

mão a matéria para modelar o céu e a terra. De onde teria vindo isso que não tinhas feito para dele fazer alguma coisa? Que criatura pode existir sem subentender tua existência? Contudo, falaste e o mundo foi feito. Tua palavra o criou. (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 119-20).

Igualmente, todas as coisas criadas por Deus movem-se em direção aos seus fins, posto que a ordem consiste em uma orientação compreendida na criação. Segundo Agostinho, ao instituir a ordem na criação, Deus ao criar o homem à sua imagem e semelhança, incumbiu-lhe o propósito de “cuidar” da criação. Mas, seria imprescindível, advertiu o Ser Supremo, “amá-la ordenadamente e conservá-la na paz” (VAHL, 2016, p. 20).

Isto posto, partimos do princípio de que o ser humano, em sua constituição ontológica, é composto de corpo e de alma e, desse modo, sendo “uma unidade dual e uma dualidade una de ambas as dimensões” (OLIVEIRA, 2016, p. 558), ou seja, numa reflexão sobre **quem** é o ser humano, entende-se que ele é constituído por uma unidade de corpo e de alma. Contudo, o **ser pessoal** do ser humano parece ser, diante dessas considerações, um dado fundamental para a antropologia cristã². Porém, como apontou Gilson (2020), é preciso ir com cautela, neste ponto, diante das diferenças das terminologias, pois precisamos discerni-las com muita atenção.

Desse modo, se por um lado o conceito de homem teria nascido em circunstância antropológica na qual “a experiência que o ser humano faz de si mesmo tem referência com o movimento livre da vontade na alma” (OLIVEIRA, 2016, p. 559), diríamos que tal conceito guarda uma correspondência com a tese filosófica grega. Mas, se por outro lado, o conceito de homem remete a uma doutrina da criação e, por conseguinte, a uma concepção cristã do ato livre de Deus, à qual se filia a tese agostiniana sobre o homem, o conceito de homem se fundaria numa condição que guarda relação com o princípio cristão. Percebe-se que, seguindo a tradição cristã compreendida na doutrina da criação, é na relação com Deus que se alicerça o conceito de homem.

Sustentado nas Escrituras, Agostinho tinha claro que o homem remete a uma condição superior da criação, pois Deus tendo criado as criaturas, conferiu a todas elas uma espécie de participação de seu “ser”. Isto posto, Deus ao criar a realidade possibilitou a todas as criaturas, por assim dizer, certa comunicação de seu “ser”, proporcionando, dessa forma, que toda a criação pudesse se assemelhar, a rigor, ao Criador. Somente ao homem coube um papel diferenciado, um certo protagonismo intelectual. Em outros termos, “somente ao homem,

² Devido ao recorte que pretendemos discorrer nesse tópico, a saber, o conceito de homem na doutrina de Agostinho, não se pretende discorrer mais detalhadamente a respeito da antropologia cristã. Desse modo, sobre o conceito de antropologia cristã, ver GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2020, p. 229-52.

Deus conferiu mais do que uma simples participação, mas o compartilhamento da sua própria essência” (FERNANDES, 2007, p. 17).

À medida que avançamos nos estudos sobre a filosofia à qual se insere Agostinho, vamos dando conta de que as considerações do Hiponense sobre a natureza humana, ou mesmo com relação ao homem, se manifestam com fundamental importância. Mas, o que de tão especial tinha o homem ao ser criado por Deus? Por que o homem estava numa escala superior quando Deus o cria? Para responder a esses questionamentos, é importante ressaltar que a concepção de Agostinho acerca da natureza humana, ou mais estritamente, sobre o homem, não se encontra restrita a uma elaboração sistemática da criação. Em outras palavras, se quisermos encontrar uma resposta que sistematize a doutrina da criação em Agostinho, será necessário esquadriñar e perscrutar boa parte da sua produção intelectual, para daí entender a problemática envolvendo a natureza do homem.

Desta maneira, é na compreensão da pergunta sobre **quem é o homem?** que precede toda a indagação a este questionamento, ou seja, a nosso ver, interrogar sobre **quem é o homem?** parece preceder as demais questões que envolvem a doutrina da criação em Agostinho. A esse respeito, acentua Fernandes: “Embora Agostinho não tenha elaborado, sistematicamente, uma doutrina da criação, encontramos em diversas de suas obras comentários que nos fazem entender a sua concepção de natureza humana” (FERNANDES, 2007, p. 13). Mas, se quisermos insistir na pergunta acerca da importância dispensada ao homem ao ser criado por Deus, recorreremos ao próprio Agostinho ao evidenciar que:

Grande és, Senhor, e infinitamente digno de ser louvado; grande é teu poder, e incomensurável tua sabedoria. E pretende louvar-te o homem, pequena parte de tua criação, e precisamente o homem que, revestido de sua mortalidade, leva consigo o testemunho do pecado e o testemunho de que resistes aos soberbos? Contudo, o homem, pequena parte de tua criação, deseja louvar-te. Tu mesmo o excitas a isso, fazendo com que se deleite em te louvar, porque nos fizeste para ti, e nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em ti descanso. Faze, Senhor, que eu entenda e conheça se é mais importante invocar-te e louvar-te, ou se devo antes conhecer-te, para depois te invocar. (AGOSTINHO, 2020, v. 1, p. 19).

Sendo assim e, com base na citação anterior, Agostinho (2020) tenciona apreender a doutrina da criação, por conseguinte, tomando a tradição cristã como um ponto relevante no seu percurso ao encontro de Deus, “porque nos fizeste para ti, e nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em ti descanso” e, conseqüentemente, do homem. Ainda no que se refere à tradição cristã da criação, esta pode ser entendida como um ato autônomo de Deus, conseqüência da revelação divina na Trindade, pois

Na palavra Deus eu já entendia o Pai, que criou essas coisas, e na palavra princípio eu entendia o Filho, em quem ele as criou, e, como eu acreditava na Trindade de meu Deus, eu a procurava em tuas palavras. E vi em tuas Escrituras que teu Espírito era levado sobre as águas. Eis tua Trindade, meu Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, Criador de toda criatura. (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 197).

Ao jogar luzes ainda no que refere propriamente à criação do homem por iniciativa tão-somente de Deus, vários intérpretes do pensamento agostiniano se posicionaram de formas diferentes.

Iniciaremos essa discussão tomando a fala de Fernandes à qual ela afirma que:

O que o Hiponense ressalta em várias de suas obras é que o homem, tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus, recebeu um espírito intelectual acima de todos os outros seres para que pudesse reconhecer as obras divinas, louvar e seguir os planos de salvação. É o que justifica o fato de o santo Bispo colocar o homem como figura absolutamente central nas suas investigações. Essa proximidade entre o homem e Deus, embora seja própria da natureza humana, não pode ser descrita como uma cópia da perfeição divina. (FERNANDES, 2007, p. 18).

E não pode ser caracterizada como uma cópia divina, pois levando em conta o instante em que o homem conheceu o pecado, sua alma, será sempre uma imagem imperfeita. Nesse sentido, esta condição originária foi comprometida pelo homem, devido ao pecado que resultou em um afastamento do homem em relação a Deus.

Ainda nessa linha de reflexão, vejamos o que sublinha Oliveira (2016, p. 577):

Deus quando cria o ser humano, se reconhece, se percebe contemplado e refletido nele. O chamado do ser humano à existência não é genérico e nem impessoal, mas personalizado. [...] O ser humano é o ser capaz de dar uma resposta (responsabilidade) a Deus, porque é o único ser criado capaz de ser um tu para Deus. [...] O ser humano é a única criatura capaz de responder à interpelação divina. Esta capacidade de resposta significa acolher (graça) ou rejeitar (pecado) a relação com o criador. [...] Deus cria o ser humano elegendo-o, chamando-o e interpelando-o a uma responsabilidade (capacidade de responder) e a uma correspondência. [...] O ser humano é a criatura com quem Deus estabelece uma relação de correspondência, de mutualidade e de reciprocidade. O que existe entre o ser humano e Deus não é uma aliança entre estranhos ou um contrato de tolerância mútua, mas uma relação dialógica, personalizante, respeitosa e sponsorial.

Percebe-se que ao ser criado à imagem de Deus, em sua relação de chamamento para compartilhar uma vinculação de certa forma dialógica com ele, o homem traz consigo uma dignidade e um valor supremo, que o acompanhará durante a sua vida terrena.

E finalmente, ainda no que se refere à discussão sobre a criação do homem envolvendo um contexto teológico-cristão, Gilson (2010, p. 393), por seu turno, escreve:

A última tarefa que Agostinho demanda à doutrina das razões seminais é resolver, de acordo com a letra do *Gênesis*, o problema difícil da criação do homem. O homem é um animal racional e submetido à morte; enquanto racional, ele se distingue das bestas; enquanto submetido à morte, distingue-se dos anjos. Se sua essência é, portanto, ser um animal racional, o homem não é nem seu corpo em separado nem sua alma racional em separado, mas o composto de um com o outro.

Destarte, ao se lançar nessa tarefa sobre o esforço de desvendar *quem é o homem*, esse tema se constitui de significativa relevância para a antropologia cristã, conforme apontado anteriormente, uma vez que, a origem do conceito parece mesmo estar distante daquela preconizada “por um desejo filosófico de autocompreensão do ser humano” e, para tanto, “se deu no cenário de uma correta interpretação dos debates trinitários e cristológicos, no período patristico” (LADARIA, 1998, p. 72 *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 561). Deste modo, conclui o pesquisador, ao acentuar que “A fé cristã professava que Deus era constituído por uma unidade essencial e uma trindade de pessoas distintas (Pai, Filho e Espírito Santo)” (OLIVEIRA, 2016, p. 561). Ademais, Agostinho se insere nesse relevante grupo de pensadores interessados no desvelamento do conceito de homem: ora se aproximando do conceito legado pela tradição, mesmo que posteriormente ele venha a modificá-lo; ora tomando o conceito legado da doutrina criacionista e, a essa se filiando na sustentação da sua defesa acerca do conceito de homem.

Em outras palavras, o que pode haver de filosoficamente novo na doutrina agostiniana acerca do conceito de homem, nasceu de um esforço para transformar a doutrina filosófica grega que “propõe o problema do homem em abstrato, ou seja, o problema da essência do homem em geral” (REALE, 2003, p. 89), e propor o conceito de homem em consonância com as Escrituras Sagradas, isto é, tendo como ponto central o estatuto do homem na teoria da criação. Por consequência, Agostinho acentua: “E pretende louvar-te o homem, pequena parte de tua criação [...] deseja louvar-te [...] porque nos fizeste para ti, e nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em ti descanso (AGOSTINHO, 2020, p. 19, v.1). E, mais adiante afirma ser o homem mesmo o grande problema: “Viajam os homens para admirar as alturas dos montes, as ondas enormes do mar, as largas correntes dos rios, a imensidão do oceano, o giro dos astros, e se esquecem de si mesmos” (AGOSTINHO, 2020, p. 63, v.2).

A doutrina que Agostinho elabora é diferente daquela advogada pela filosofia clássica grega. A doutrina agostiniana sobre o homem transcende os problemas herdados da filosofia

grega e inaugura um novo período na descoberta do homem, ou seja, na doutrina agostiniana a respeito do homem, o Hiponense a reformula para situar o homem de modo diferentemente do conceito preconizado pela filosofia clássica.

Isto posto, atento às transformações operadas pela doutrina agostiniana acerca do homem, Gilson ressalta que “Ela transpõe todos os problemas num plano estrangeiro àquele da filosofia grega e inaugura a era das grandes filosofias cristãs que, desde então, não deixarão de se suceder” (GILSON, 2010, p. 449). Percebe-se que o desvendamento do homem não poderia estar em segundo plano no pensamento de Agostinho.

2.2 A natureza do homem

Discorreremos nas linhas precedentes à discussão a qual Agostinho pôs em relevo a sua concepção de homem, que para ele tratava-se de um mistério, mas, que, em nossa opinião, deveria ser desvelado: “Grande abismo é o homem, cujos cabelos tu, Senhor, tens contados, sem que se perca um sem que tu o saibas; e, contudo, mais fáceis de contar são seus cabelos que suas paixões e os movimentos de seu coração” (AGOSTINHO, 2020, p. 109, v.2). “Tu és, Senhor, quem me julga, porque embora nenhum homem a não ser o espírito do homem que conheça o que se passa no homem nele está, contudo há no homem coisas que até o espírito que nele habita ignora” (AGOSTINHO, 2020, p. 55, v.2).

Em função do que foi discutido até então, no que se refere ao conceito de homem no pensamento agostiniano, pode-se compreender que o homem é colocado por Agostinho como figura central nas suas investigações, sobretudo, quando o Hiponense discorre sobre a sua própria existência, sua concretude e, conseqüentemente, da sua relação com Deus. Todavia, mesmo que tudo que foi criado carregue uma certa semelhança com o Criador, é o homem que alcança um papel diferenciado na doutrina da criação desenvolvida por Agostinho. Talvez porque é o homem que herda a imagem de Deus que vem impressa na alma. Ademais, ter recebido um espírito intelectual diferenciado de todos os outros seres presentes no mundo, faz do homem agostiniano um ser acima dos demais seres para “que pudesse reconhecer as obras divinas, louvar e seguir os planos de salvação” (FERNANDES, 2007, p. 18).

É por dispensar um lugar de destaque, mas também por colocar o homem numa condição superior da criação, que Agostinho parece justificar o fato de conceder ao homem a imagem fundamental em seus estudos, em suas investigações. No entanto, ao se perceber uma certa proximidade entre Deus e o homem, é preciso ir com cautela para não cairmos numa descrição à qual coloca-se a natureza humana como uma cópia perfeita divina, que a nosso

ver, parece inaceitável no pensamento de Agostinho. Nesse sentido, recorreremos aos escritos de Agostinho na obra **A Trindade**, em que o Hiponense ressalta:

Assim sendo, fixemo-nos nas três realidades que nos parece termos encontrados em nós. Não vamos falar ainda das realidades supremas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Mas vamos nos referir agora à imagem imperfeita, contudo imagem, ou seja, à criatura humana. Talvez essa imagem seja algo mais familiar e mais fácil para a debilidade do olhar de nossa mente. (AGOSTINHO, 1995, p. 287).

Isto posto, a alma do homem parece mesmo estar relacionada a uma condição que a remete à inferioridade, a uma “imagem imperfeita, não só porque o homem conheceu a queda e o pecado, mas porque a plenitude do Ser somente existe em Deus” (FERNANDES, 2007, p. 18).

De certa forma, seria apressado concluir que, ao se referir a alma, Agostinho aponta-a como um todo, numa totalidade, destituída de relação. Não obstante, à forma pessoal com que Agostinho compreende a alma humana demonstra que “não é a alma toda que é o reflexo da Trindade, pois há nela uma porção inferior e outra superior. A porção superior, que ele define como *mens*, é que pode ser descrita como a imagem de Deus. A esse respeito, vejamos como descreve o próprio Agostinho sobre a dificuldade da descoberta da Trindade divina na alma do homem:

Essas três realidades, porém, estão no homem, mas não são o homem. Conforme definição dos antigos o homem é animal racional e mortal. As três faculdades, pois, enobrecem o homem, mas não são o homem. Uma pessoa só – ou seja, cada homem –, possui as três faculdades na mente. (AGOSTINHO, 1995, p. 493).

Posto isto, infere-se que a imagem, mesmo em seu estado de imperfeição, pode se aproximar mais da verdadeira imagem de Deus, “Devemos entender que o homem foi criado à imagem da soberania Trindade, isto é, à imagem de Deus” (AGOSTINHO, 1995, XV, 7, 11, p. 493) e, por consequência, pode ser encontrada no homem interior, ou seja, em seu espírito.

Ora, para Agostinho, o homem não é só alma, mas um composto de alma e corpo. No próprio homem agostiniano o corpo é um servo da alma.

Dirigi-me, então a mim mesmo, e disse para mim: “E tu, quem és?” E respondi: “Um homem.” Para me servirem, tenho um corpo e uma alma: aquele exterior, esta interior. Por qual destas partes de mim mesmo deverei buscar a meu Deus, a quem eu já havia procurado com o corpo desde a terra até o céu, até onde pude enviar os raios de meus olhos como mensageiros? Melhor, sem dúvida, é a parte interior de mim mesmo, porque é ela que comunicam suas notícias todos os mensageiros de meu corpo, como a

presidente e juiz, das respostas do céu, da terra, e de tudo o que neles se encerra, e que proclamam: “Não somos Deus” e “Ele nos fez”. (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 57-58).

Ao jogar luzes na definição agostiniana acerca do homem em sua constituição de corpo e alma, vejamos como Gilson a compreende: “O homem constitui-se de um corpo e de uma alma, unidos de tal maneira que a alma confere a vida e o movimento ao corpo que ela anima” (GILSON, 2010, p. 24). Infere-se que vista dessa forma a alma se encontra em uma escala superior ao corpo e, por consequência a este está reservado um lugar abaixo da alma. Mas, quanto ao homem, ou seja, se por definição ele se constitui de um corpo e de uma alma e, conseqüentemente, esta comparada ao corpo está numa escala superior, seria a alma superior ao homem já que é ela que atribui vida ao corpo? Nesse sentido e como base nas definições sobre corpo e alma, não poderíamos escapar de uma resposta afirmativa, pois a alma tem seu ser em Deus. Apesar disso, Gilson (2010, p. 24) afirma que, “se há um soberano bem superior ao homem, este não poderia ser um simples bem do corpo, mas um bem da alma, que é o que há de mais elevado no homem”.

Como referenciado anteriormente, segundo Agostinho, o homem não é só alma, mesmo que a alma se sirva de um corpo, ou seja, mesmo que aquela seja superior a este, apesar disso não é desvinculada do corpo. Contudo, e mesmo que Agostinho faz referência ao homem composto não só de alma, mas também de um corpo, o Hiponense aponta para dois homens: um exterior e outro interior.

É na discussão suscitada pela doutrina agostiniana do homem interior e do homem exterior, que pretendemos discorrer no tópico a seguir.

2.3 O homem interior e o homem exterior

Após discorrermos acerca da natureza do homem no tópico anterior, buscaremos abordar, no pensamento agostiniano, acerca de dois homens: um exterior e outro interior.

Com a finalidade de entender a relação entre o homem interior e exterior, partiremos das considerações de Agostinho a respeito do que venha a ser *homo interior* e *homo exterior*. Para Agostinho, como discutido até aqui, o homem não se constitui como um ser “abstrato e geral” (REALE, 2003, p. 86), mas criado por Vós, ou como acentua o próprio Agostinho, “o homem, pequena parte de tua criação” (AGOSTINHO, 2020, p. 19, v.1). Assim, o Hiponense buscava, de certa forma, combater o dualismo e o materialismo dos maniqueus, como também os ensinamentos filosóficos clássicos no que se refere ao homem. É, por conseguinte, no

percurso da tradição cristã que Agostinho compreende a doutrina da criação. Isso quer significar que, a compreensão do conceito de homem agostiniano, não deve ser buscado apenas como um ensinamento filosófico. Todavia, é com fundamento na doutrina da criação, isto é, “como a própria experiência de Deus e da salvação” (FERNANDES, 2007, p. 13), que o conceito de homem agostiniano se encontra estabelecido.

Na busca para que se conheça a Deus, Agostinho traça um roteiro cuja meta primeira será compreender o homem, mais especificamente o “homem interior” e, por consequência, conhecer a si mesmo. “Formula-se aqui um programa agostiniano da procura de Deus: a partir do conhecimento de si, o homem pode chegar ao conhecimento de Deus” (NOVAES, 2009, p. 174). A esse respeito, ele recorre à sua obra **A Trindade**, especificamente no Livro XII, pois ali se encontra desenvolvida a teoria de homem interior e exterior.

Agostinho, descreve, por um lado, que o homem interior seria aquele que transparece no que se tem realmente de humano. Com efeito, no íntimo do ser há o encontro da pessoa consigo mesma e com Deus. Por outro lado, o homem exterior é representado por aquilo que se assemelha aos impulsos e instinto dos animais. Nesse contexto, é muito frequente se deparar no pensamento do Hiponense com as expressões “*superior e inferior*” bem como “*íntimo e summo*”. De modo que, isso significa o itinerário da indagação humana do “Deus absoluto que é procurado” (NOVAES, 2009, p. 173).

Segundo Agostinho, há em nós, de certa forma, dois homens: o homem exterior e o homem interior. No Livro XII de **A Trindade**, Agostinho nos convida a perscrutar e compreender um ponto no qual se encontra o limite entre o homem exterior e o interior.

Vejamos agora onde se encontra como que o limite entre o homem exterior e o interior.

Tudo o que temos na alma em comum com o animal dizemos com razão que pertence ao homem exterior. O homem exterior não é apenas definido pelo seu corpo, mas também por certa manifestação de vida que confere vigor a todas as articulações e sentidos corporais, instrumentos esses da percepção do mundo exterior. E quando as imagens percebidas pelos sentidos e fixadas na memória são revistas mediante a recordação, elas também referem-se ao homem exterior. Em todos esses pontos não estamos distantes dos animais, a não ser pela atitude natural de nosso corpo: eles são curvados para o chão, nós somos eretos. Esse privilégio é uma advertência daquele que nos criou, no sentido de que não nos assemelhemos aos animais em nossa parte superior, que é a alma, pois deles nos diferenciamos pelo corpo ereto. (AGOSTINHO, 1995, p. 365).

Alicerçado nessas atribuições tanto ao homem exterior quanto ao homem interior agostinianos, percebe-se que aquilo que se refere, ou tudo o que na alma aparenta ao animal,

pertence ao homem exterior. Desse modo, observa-se o que é comum com os demais animais, isto é, ser possuidor de um corpo, além de possuir os sentidos corporais e, diante disso se relacionar com o mundo exterior, material, com os demais animais, mas também com os outros seres. No entanto, é importante destacar, e isso carece mesmo enfatizar, na constituição física existe uma diferenciação em relação aos demais animais. Mas, o que há de relevante nessa afirmação? Qual é o interesse em se discutir esse conteúdo? É que na sua maioria, mesmo que pareça óbvio, os animais possuem algumas características que lhes são próprias, a saber: são quadrúpedes ou bípedes, voltados com a cabeça para baixo; porém, pelo fato de o homem conseguir olhar para os corpos que estão acima de sua cabeça, isso, segundo Agostinho, é indício de que cria possibilidades de transcender o meramente físico e, por consequência, voltar-se para cima, expressando o que é sensível, ou seja, o inteligível. Ademais, o inteligível tem a prerrogativa de apenas ser alcançado pelo conhecimento superior. Vejamos o que escreve Agostinho a esse respeito:

Mas assim como o corpo tem possibilidade natural, por estar ereto, de olhar para os corpos colocados nas maiores alturas, isto é, para os do céu; do mesmo modo a alma substância espiritual, deve elevar-se ao mais sublimes da ordem espiritual, inspirada não pela soberba, mas por um piedoso amor pela justiça. (AGOSTINHO, 1995, p. 366).

Sob essa análise, o homem exterior seria representado por aquilo que se assemelha aos impulsos e instinto dos animais, “porque também a possuem o cavalo e o burro, pois também eles sentem por meio do corpo (AGOSTINHO, 2020, p. 59, v.2). A nosso ver, esse homem exterior, nos estudos desenvolvidos por Agostinho, não pode ser definido separadamente, isto é, tomado apenas por seu corpo, “o homem exterior não é apenas definido pelo seu corpo” (AGOSTINHO, 1995, p. 365), mas “por tudo aquilo que anima e vivifica a alma”, pois, “os sentidos corporais seriam a principal fonte de conhecimento do homem exterior, embora limitado a somente aquilo que é mundano (FERNANDES, 2007, p. 48). Ainda acerca da discussão que envolve a problemática entre o homem exterior e o homem interior, veremos, a seguir, o que Gilson (2010, p. 225-226), acentua:

Ora, há em nós, por assim dizer, dois homens: o homem exterior e o homem interior. Diz respeito ao homem exterior tudo o que nos é comum com os animais: corpo material, vida vegetativa, conhecimentos sensíveis, imagens e lembranças das sensações. O contrário, diz respeito ao homem interior, tudo o que pertence propriamente a nós e não se encontra nos animais.

Entretanto, parece ser por meio do “homem interior, lugar privilegiado do reconhecimento da presença divina” (NOVAES, 2009, p. 190), que o homem, ao buscar Deus, cria possibilidades de ter acesso às verdades, tanto imateriais quanto imutáveis, mas também àquelas verdades estabelecidas no próprio mundo visível, mundo dos sentidos corporais. Novamente recorremos a Novaes: o homem, embora “nele está impressa a sabedoria divina, não se deve esperar que ele apreenda completamente o que é Deus”, mesmo porque, “as pretensões do esforço confessional são de certo modo inalcançáveis” (NOVAES, 2009, p. 190).

Não perdendo de vista a problemática suscitada entre as atribuições tanto ao homem interior quanto ao exterior, Fernandes (2007, p. 48-49) ao comentar esse fato, sublinha: “É que, para o Hiponense, ao evoluirmos do mundo exterior ao interior, introjetamos lembranças e percepções dos dois mundos e somos capazes de compreensão e entendimento de ambos”. E, em seguida, observa que, “O mundo exterior abriga os objetos corpóreos que são atingidos pela sensação. O mundo interior abriga a alma e sua atividade”. Depreende-se que, na concepção agostiniana, o homem interior seria aquele que transparece no que se tem de humano. Sob essa análise, no íntimo do “ser” há o encontro do homem consigo mesmo e, por consequência, com Deus.

Agostinho ao conceber, por um lado, o homem como um composto pela união da alma e do corpo, como enfatizado anteriormente, ou seja, o homem como junção de um corpo e de uma alma, por outro lado, o Hiponense parece mesmo não negar as informações provindas dos sentidos, como também parece afirmar que, no que se refere ao conhecimento, aquilo que se encontra relacionado ao homem exterior, ao seu corpo, aos sentidos, será, frequentemente, inferior ao homem interior, isto é, à sua alma. Para tanto, enfatiza Agostinho:

É consenso universal que, assim como o homem interior é dotado de inteligência, o homem exterior é dotado de sentidos corporais.

[...]

Em consequência de nossa condição humana, que nos converte em seres mortais e carnais, lidamos mais fácil e familiarmente com as realidades visíveis do que com as inteligíveis. Ainda que aquelas sejam exteriores e estas interiores; e que percebamos aquelas pelos sentidos do corpo, e estas as compreendamos pela mente. E isso embora sejamos almas não sensíveis, isto é, corporais, mas sim inteligíveis, já que somos vida. Contudo, como disse anteriormente, estamos tão familiarizados com o que é corporal e de tal modo nossa atenção resvala com facilidade para o mundo exterior, que ao ser arrastada da incerteza do mundo corporal para se fixar no espiritual, com conhecimento muito mais certo e estável, a nossa atenção retorna ao que é sensível e deseja aí repousar – justamente de onde vem sua fraqueza. (AGOSTINHO, 1995, p. 336).

Depreende-se, à vista disso, que a alma, em Agostinho, exerce uma função fundamental, enquanto o corpo se estabelece como papel passivo naquilo que se pode chamar de processo de conhecimento. Ademais, “É a alma que atua como uma sentinela, fazendo do corpo um instrumento de percepção do mundo sensível” (FERNANDES, 2007, p. 49). Mas, apesar da alma exercer a função de papel ativo no processo de conhecimento, seria o corpo desnecessário nesse mesmo processo? Em outras palavras, ao corpo estaria reservado o papel de um simples adorno? Ao que parece, Agostinho, apesar de reconhecer que se deve buscar a Deus pela alma, “Por qual destas partes de mim mesmo deverei buscar a meu Deus, a quem eu já havia procurado com o corpo?” (AGOSTINHO, 2020, p. 58, v.2), acena, contudo, por uma unidade entre o corpo e a alma no processo do conhecimento, ao afirmar que “O homem interior conhece essas coisas por ministério do exterior; mas o homem interior, que é a alma, também conhece essas coisas por meio dos sentidos do corpo” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 58).

Consequentemente, parece mesmo que tanto a alma quanto o corpo, apesar de guardarem um certo distanciamento, por um lado e, “segundo Agostinho, o homem é sua alma e seu corpo unidos, mas, dado que a alma é uma substância à parte do corpo, o problema de suas relações não poderia ser evitado” (GILSON, 2010, p. 105), mantêm-se, por outro lado, em uma estreita relação, mesmo porque, “o homem é composto de uma alma e de um corpo, o que significa que, sem um sem outro desses dois elementos, ele não seria um homem” (GILSON, 2010, p. 96-97). Em outros termos, mesmo que o corpo seja uma substância material, e a alma, por outro lado, uma substância espiritual e, nesse sentido, formados por substâncias distintas, “Ambos são ao mesmo tempo necessários: a alma a fim de interpretar os objetos e o corpo – sentidos corpóreos – para que estes objetos possam de manifestar” (FERNANDES, 2007, p. 48-49).

Ao tomar os dizeres de Agostinho como ponto de partida para desenvolver suas considerações acerca do *homo interior*, Novaes enfatiza que o Bispo de Hipona se debruça sobre o homem interior, pois sem este os sentidos do corpo são tão somente “janelas da mente” sem ninguém para observar e, nesse sentido, “dependem da atividade do espírito, pois está no interior aquele que vê através delas; quando afastado de todo pensamento, em vão elas mostram” (NOVAES, 2009, p. 194). Contudo, o que há de relevante nesta descrição? Ora, se levarmos em consideração que a alma racional guarda, de alguma forma, vínculo com os

sentidos, infere-se a esse respeito que aqui se encontra presente a questão do conhecimento sensível, isto é, a ligação dos sentidos com a alma³.

Recorrendo novamente a Novaes a respeito do homem interior, ele observa que “A inflexão para o homem interior é consequência, da tensão entre a vontade e as possibilidades humanas” (NOVAES, 2009, p. 194), pois ali estão incluídas as condições positivas para decifrar a inteligibilidade do mundo e a presença do absoluto como “*interior intimo meo*” (interior íntimo meu). É notável o que escreve Agostinho (2020, p. 196, v.1):

Admoestado por essas leituras a voltar a mim mesmo, entrei guiado por ti em meu interior, e o pude fazer porque te fizeste minha ajuda. Entrei e vi com os olhos de minha alma, fosse como fosse, acima desses mesmos olhos, acima de minha inteligência, a luz imutável; não esta vulgar e visível a toda carne, nem outra quase do mesmo gênero, embora maior.

Nessa perspectiva, Agostinho ao voltar-se para o seu interior, conforme relatado nas **Confissões**, vai em busca da iluminação divina para a conquista do conhecimento próprio, isto é, ao mesmo tempo em que se questiona “o que sou?”, na mesma proporção confirma a presença de si **dentro de si**, de modo que, para o autor d’A *Trindade*, antes de o homem buscar conhecer qualquer coisa é necessário conhecer a si próprio. Ademais, a vontade de conhecer a alma e, conseqüentemente, Deus, do qual ela é apenas a imagem, se estabelece também nas possibilidades humanas, pois “O próprio Deus, a quem buscamos, ajudar-nos-á, assim espero, para que nosso trabalho não seja infrutífero” (AGOSTINHO, 1995, p. 480).

Nessa linha de raciocínio, é imperativo comentarmos que, no pensamento agostiniano, o *homo exterior* está em/na relação com o *homo interior* como complemento de um mesmo ser sob o governo deste último. À medida que diminui a dessemelhança, aumenta a semelhança. Com efeito, ao fundamentar acerca da relação entre o homem interior e o homem exterior, Novaes (2009, p. 195) nos informa que “A primazia do homem interior justifica-se, então, por ora, no fato de a consideração do corpo pelo espírito e a reflexão do espírito sobre si mesmo aprofundarem a coincidência”.

Diante dessas considerações acerca do homem interior e o homem exterior e, por consequência, do corpo e da alma na doutrina agostiniana, percebemos que o homem não é compreendido simplesmente por sua alma, nem o corpo lhe é um mero adereço, “pois o homem é duplo: alma e corpo” (GILSON, 2010, p. 318). Contudo, e isso é importante destacar, não obstante a toda e qualquer possível mutualidade entre ambos, a alma será

³ A respeito da discussão acerca da alma racional e o seu vínculo com os sentidos, isto é, a alma que se eleva em direção a Deus e, nesse percurso, encontra o conhecimento sensível, ver: GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2010, p. 95-118.

sempre a parte superior e o corpo a parte inferior do homem, no percurso seguido pela alma agostiniana à procura de Deus.

Assinala-se que a definição de homem vista dessa forma, na qual a alma ocupa, nessa ênfase que ela é colocada, uma transcendência hierárquica em relação ao corpo, ainda assim, ela se comunica com as características do método agostiniano acerca do conceito de homem. É nesse sentido, que leva Agostinho para além dos horizontes do mundo grego e, por consequência, o faz superar o conceito abstrato e geral aludido ao homem pela tradição, conforme apontamos no início.

Entretanto, por um lado, precisamos trazer à baila uma discussão relevante quando se analisa a questão da natureza da memória e da distinção entre alma/espírito e corpo, sob a ótica de Agostinho, a saber: em que medida o corpo participa da produção de memória? O homem exterior é a fonte da memória? Haveria uma memória que não partiria do corpo, ainda que este seja animado pela alma? Por outro lado, a influência da trajetória intelectual de Agostinho na sua concepção no que diz respeito à participação do corpo na produção de memória, foge aos limites de nossas pretensões. Em outros termos, sabemos que é importante trazer ao debate a temática que envolve o corpo e a memória, porém essa não era a discussão de Agostinho. Em um momento posterior, poderemos abordar sobre o corpo participando da produção de memória.

Isto posto, após discorrermos nos tópicos precedentes acerca do conceito de homem em Agostinho, precisamos retomar a discussão no que se refere à memória na perspectiva agostiniana. É importante evidenciar que é no Livro X das **Confissões** que a reflexão agostiniana sobre a memória ocupa um lugar de destaque. Assim sendo, nas **Confissões**, em especial no Livro X, Agostinho discute a função da memória para a relação do homem com Deus. Não é à toa, que ao principiar a sua investigação o Hiponense inicia com uma pergunta: “Quem é Deus”? (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 56).

Não obstante, é importante ressaltar que o conceito de homem e, de modo mais específico, o de homem interior, está na relação com o conceito de interioridade e, por conseguinte, com a memória. Uma vez que, discorrer sobre a interioridade e a sua consequente vinculação com o conceito de homem interior, nos estudos agostinianos é, concomitantemente, evidenciar os aspectos relativos à memória.

Para Agostinho existe uma supremacia da alma, dotada de atividade, sobre o corpo, sendo os sentidos uma ferramenta que a alma utiliza para conhecer o mundo material e, por esse motivo, não sendo o lugar onde o conhecimento de Deus deve ser buscado. Como afirma Gilson (2010, p. 107), “um corpo é o que é somente por sua forma, suas partes às quais ele

obedece; é a alma que o faz ser o que é. Mas ela as confere para ele porque as têm a partir das ideias divinas”. Nessa perspectiva, o corpo na condição de passivo, é apenas um veículo, um meio utilizado pela alma. Esta, ao contrário, é algo ativo, que se utiliza do corpo para produzir sensação (conhecimento).

Todavia, o conhecimento pela alma é também presente nos animais, “[...] porque nesse caso também o cavalo e o burro, que não têm inteligência também o encontrariam” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 59). E, mais adiante, ele escreve: “Vencerei também essa força, porque também a possuem o cavalo e o burro, pois também eles sentem por meio do corpo” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 59). O Hiponense conduz sua investigação, desse modo, até os palácios da memória, onde está guardada e organizada toda espécie de conhecimento que acumulou no percurso de sua vida.

À vista disso, discorrer sobre os palácios da memória em Agostinho será a nossa próxima tarefa.

3 “PALÁCIOS DA MEMÓRIA” A PARTIR DA LEITURA RICOEURIANA APRESENTADA NO LIVRO X DAS CONFISSÕES

O tema da memória, por um lado, constitui uma das bases do pensamento teológico e filosófico de Agostinho de Hipona. Por outro lado, parece mesmo não restar dúvidas que o tratado de Agostinho sobre a memória é uma das partes mais conhecidas das **Confissões**. No entanto, algo parece ainda não estar claro para o leitor atento à narrativa agostiniana acerca da memória inserida nas **Confissões**. Que objetivo persegue Agostinho com a análise da memória? Por que ele a inclui nas **Confissões**? Por qual motivo Agostinho dá atenção a essa faculdade humana? Talvez não seja possível respondermos de forma objetiva às questões levantadas acima, ou mesmo de explicá-las em termos de algumas provocações externas, pois na tentativa agostiniana de encontrar a si mesmo, o Hiponense procura evidenciar diferentes maneiras pelas quais as coisas são lembradas.

Após apresentarmos uma seção em que abordamos sobre o homem no pensamento agostiniano, busca-se a partir de então apresentar a discussão fundamentada nos “palácios da memória”: esta metáfora que parece carregar implicitamente relevantes concepções relacionadas à mente. A partir desse ponto, portanto, pretende-se evidenciar em nossos estudos o que se pode dizer sobre a memória, mas também o que é e como a memória é identificada por Agostinho.

Antes de adentrarmos ao núcleo de nossa discussão, qual seja, os “palácios da memória”, apresentamos algumas passagens das *Confissões* às quais Agostinho descreve vários momentos de sua vida, mas também se dedica a descobrir como pode conhecer a Deus. Nesse sentido, é no livro X das *Confissões* que ele descreve a relevância da memória que servirá de auxílio ao nosso estudo. Ademais, não estenderemos muito à situação contextual do Hiponense, a qual pretendemos discorrer no terceiro capítulo, quando na oportunidade contextualizaremos a sua vida, mesmo nos detendo apenas em sua formação intelectual acerca do maniqueísmo e do neoplatonismo. Assim, partiremos agora para o conhecimento de Deus na memória.

Porém, antes de discorrermos sobre os palácios da memória, nos perguntamos: Por que Agostinho relaciona a memória como algo que está associado a Deus? O que o leva a defender tal posição? Agostinho desenvolve esse pensamento pois a sua época o exigia, uma vez que o filósofo medieval se depara com o problema da sua realidade diante do Deus cristão. Assim, os primeiros séculos da era cristã são os da constituição dos dogmas cristãos, isto é, das verdades reveladas que exigem a aceitação incondicional por parte dos fiéis.

Para dar conta dessa tarefa, pretendemos trazer para discussão a visão de outros pesquisadores por entendermos com isso evidenciar uma riqueza na investigação sobre a memória na concepção agostiniana. Após essa etapa, veremos a leitura que Paul Ricoeur faz da passagem acerca dos “palácios da memória” no livro X, e como ele se apropria dela.

3.1 Agostinho e o conhecimento de Deus

Para Agostinho, a memória torna-se um caminho importante para encontrar Deus. É a presença de Deus na memória que desperta no Bispo de Hipona o início de um percurso de retorno a si, ou seja, um caminho de conhecimento de Deus na memória e, por consequência, um reconhecimento de si. “Todos estes conhecimentos eu os guardo em minha memória, como guardo na memória o modo pelo qual os aprendi” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 67).

Visando alcançar o objetivo que norteia o presente estudo, optamos por não fazer uma discussão relacionada à fé, mas tão somente entender a reflexão agostiniana sobre a memória que passa, necessariamente, por Deus. Em outras palavras, o que pretendemos abordar, portanto, não é Deus, mas a memória que para Agostinho existe como uma espécie de morada de Deus no homem. Desse modo, buscaremos discutir os argumentos propostos por Agostinho a respeito do tema da memória e observar em que sentido ela é entendida como uma espacialidade, um lugar imenso, onde pode haver, até mesmo, “esconderijos secretos” (AGOSTINHO, 2020, p. 60, v.2).

É corrente nos estudos do agostiniano Gilson, a afirmação de que Agostinho nutria uma busca por Deus como também pela alma, e que para “santo Agostinho a ideia de Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano (GILSON, 2010, p. 31). Nessa perspectiva, observa-se que há para Agostinho dois assuntos que devem ocupar a filosofia: por um lado, o conhecimento de Deus e, por outro lado, o conhecimento da alma. Sob essa ótica, dentro de todo o processo do conhecimento de Deus, parece mesmo inegável que o homem em sua natureza é carente da presença divina. Isso, no entanto, pode acarretar um rompimento, um abismo entre Deus e o próprio homem, à medida que o homem se afaste do seu eu interior e, para isso, volte a sua atenção aos objetos sensíveis.

Diante disso, a busca pelo conhecimento de Deus mostra-se como uma das marcas de Agostinho, pois vivendo uma vida à qual os prazeres eram medidos pelas coisas materiais presentes na sociedade, buscava incansavelmente encontrar um sentido para sua vida, mas para isso precisava superar as hesitações que sempre prevaleciam sobre os seus pensamentos. A esse respeito, Souza (2014, p. 44) aponta que:

Vendo de perto a impossibilidade que continha em sua vida e devido às várias buscas sem um resultado positivo, as incertezas sempre pairavam sobre seus pensamentos, trazendo amargura para sua alma. Entendedor de que existia uma Força Maior e que esta poderia lhe colocar no caminho correto sem, entretanto, saber como chegar a esse caminho, Agostinho dá a resposta a isso nas *Confissões*, onde afirma o desejo de poder ter a Deus em sua vida.

Evidencia-se do que foi dito acima que, mesmo ciente da existência de um Transcendente (Deus) o qual lhe indicaria o percurso que lhe possibilitasse alcançar a verdade, Agostinho ainda hesita nessa caminhada. Contudo, ao redigir as *Confissões*, o Hiponense parece superar às incertezas. Ele suplica:

Quem me dera descansar em ti? Quem me dera que viesses a meu coração e que o embriagásseis, para que eu me esqueça de minhas maldades e me abrace contigo, meu único bem? Que és para mim? Tem piedade de mim, para que eu possa falar. E que sou eu para ti, para que me mandes que te ame, e, se não o faço, te ires contra mim e me ameaces com terríveis castigos? Acaso é pequena a miséria de não te amar? Ai de mim! Dize-me, por tuas misericórdias, meu Senhor e meu Deus, que és para mim? Dize a minha alma: “Eu sou a tua salvação”. Que eu corra atrás dessa voz e te alcance. Não queiras esconder-me teu rosto. Morra eu para que não morra, e para que eu possa vê-lo. (AGOSTINHO, 2020, v. 1, p. 22).

Assentado no método narrativo, Agostinho descreve nas **Confissões** a sua vida com a finalidade de confessar a Deus, “E certamente, Senhor, cujos olhos desnudam o abismo da consciência humana, que poderia haver de oculto em mim, embora eu não to quisesse confessar?” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 51), e aos homens, “Que tenho, pois, que ver com os homens para que ouçam minhas confissões, como se eles fossem curar todas as minhas enfermidades?” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 52), os feitos de sua vida. Mas, também, ele pretende se afastar das incertezas que viveu em seu passado e, dessa forma, se distanciar das paixões que o impediam de chegar até Deus, pois Ele é o criador de todas as coisas, “Ele nos criou” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 57). Portanto, Deus não é semelhante nem mesmo idêntico a nenhuma criatura, no entanto, transcende a criação como um todo.

Agostinho, nas **Confissões**, não somente narra diversos momentos de sua vida, como também se empenha em encontrar um caminho que o conduza a conhecer a Deus. Por consequência, é no livro X das **Confissões** que ele evidencia a importância da memória nesse percurso de investigação, já que é na memória, portanto, “onde estão os tesouros de inúmeras imagens trazidas por percepções de toda espécie” (AGOSTINHO 2020, v. 2, p. 60), como veremos.

Se Deus, segundo Agostinho, se constitui como o criador de todas as coisas, conforme apontado acima, parece mesmo não haver dúvidas de que o propósito do percurso agostiniano é a todo momento conhecer a Deus. A esse intuito, Agostinho escreve: “Que eu te conheça, meu conhecedor, que eu te conheça como de ti sou conhecido. Virtude de minha alma” (AGOSTINHO 2020, v. 2, p. 51). Parece mesmo que, por um lado, Agostinho parte do princípio de que somos criados por Deus e, nesse sentido, Ele nos conhece. No entanto, por outro lado, nós não conhecemos Deus, pois quem o busca, e esse é um dos objetivos de Agostinho, já deve conhecê-lo, para simplesmente poder buscar. Como podemos então conhecê-lo? Onde encontrar Deus? De acordo com o próprio Agostinho: “Onde, então, te encontrei, para te conhecer?” (AGOSTINHO 2020, v. 2, p. 83). Por consequência, não só o encontro mas também o conhecimento de Deus na vida do Bispo de Hipona, parece mesmo uma questão sem resposta. Isso mantém-se manifesto nas palavras proferidas por ele, como visto acima. Além disso, em seus questionamentos a respeito de Deus, ele se revela carente de solução.

O conhecimento de Deus na memória é descrito por Agostinho, em sua confissão, como uma busca inquieta que já durava alguns anos e que até então ele ignorava, isto é, tinha uma explicação tanto teológica como filosófica que poderia ser encontrada. Assim, quem é Deus e como posso conhecê-lo, eram questões que estavam relacionadas a essa busca. A partir dessas indagações, Agostinho aponta nas **Confissões**, de modo mais específico no Livro X, que Deus estaria em um ponto de referência chamado memória. Ele defende também que, a partir dessa referência, isto é, da memória, “o homem poderia conhecer a Deus não de maneira total mas de maneira limitada, tendo como base a ‘Fé’ (SOUZA, 2014, p. 86). Assim, é pela fé em Deus que o homem chega ao conhecimento daquele que o criou, isto é, esse conhecimento é dado a partir da crença.

Segundo Brachtendorf (2020, p. 267), nas **Confissões**

A memória é o lugar em que são conservadas percepções externas do mundo e percepções internas dos sentimentos próprios. Ao mesmo tempo, ela representa a faculdade pela qual dispomos do conhecimento sobre regularidades, princípios e conceitos fundamentais como felicidade ou verdade. Esse conhecimento está na memória de forma implícita; pela reflexão ele chega ao *intellectus*, onde é explicado.

É desse modo que a memória, na concepção agostiniana, passa a ter uma atribuição importante no processo da teoria do conhecimento, denotando de forma direta na possibilidade de conhecer a Deus. Ou seja, nas **Confissões**, Agostinho descreve vários

momentos de sua vida, além de se empenhar em descobrir como conhecer a Deus, conforme apontado anteriormente. Assim, se o propósito do filósofo medieval é de conhecer a Deus, ele também parte do princípio de que somos criados por Deus e, por esse motivo, Ele nos conhece. E é por Deus nos conhecer, por ter nos criado, que nada podemos ocultar dele.

Agostinho parte do seguinte pensamento: Deus é o criador de todas as coisas e, nesta perspectiva, Ele não pode ser parecido a nenhuma criatura, mas transcende a criação como um todo e, para se buscar a Deus deve, por isso, transcender todas as coisas criadas, mas também ter um conhecimento do buscado, pois “sem um conhecimento prévio do que é procurado, nenhuma procura é possível, porque não saberíamos o que procuramos” (BRACHTENDORF, 2020, p. 250). Assim, quem busca a Deus já deve conhecê-Lo, para então poder buscar e, nesse sentido, o homem também deve possuir em sua memória um conhecimento de Deus, que possibilita a busca por Ele e, por consequência, O conhecer.

Mas, se Agostinho aponta que todo homem anseia por uma procura de Deus e deve, como toda procura, possuir conhecimento de seu objetivo, no Livro X, faz um relato sobre a confissão, isto é, o que é confessar a Deus. Porém, que finalidade tem o filósofo medieval ao confessar-se a Deus? Ora, se ele quer conhecer a Deus, porque sabe que por Ele é conhecido, diante dessa realidade quer fazer a experiência de confessar ao Senhor, pois sente que é amado. Isso o leva a confessar suas misérias e a deparar-se com o que lhe desagradava. Por isso, quer renunciar a si mesmo para somente estar com Deus. Agostinho confessa: “Fujo de mim para te escolher, e não quero agradar a ti ou a mim senão por ti” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 51). Sabe também que o que se confessa a Deus por ele é conhecido, “...como de ti sou conhecido” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 51).

Todavia, parece não haver sentido a confissão pelo motivo de Agostinho já ser conhecido por Deus. Logo, questionamos: Por que haveria a necessidade de se confessar? A confissão, nesse caso, não se tornaria sem sentido? Pois se já sou conhecido por Deus, por que então confessar-me? Seria, portanto, desnecessária a confissão? Qual mesmo a sua finalidade?⁴ Agostinho responde que se confessa não apenas para tornar-se conhecido por Deus, “Portanto, quem quer que eu seja, Senhor, tu me conheces” (AGOSTINHO 2020, v. 2, p. 51), mas para reconhecer o desprezo, o desgosto que tem por si mesmo, “Confessar-me a ti nada mais é do que desprezar-me a mim” (AGOSTINHO 2020, v. 2, p. 52). De modo que, ele se confessa pela súplica interior da alma e com o clamor do pensamento: “Faço esta confissão

⁴ Aqui, é bom que se esclareça, não se trata de uma confissão ao modo do sacramento católico, isto é, lembranças de coisas sagradas, dos ritos próprios de cada um dos sacramentos. Mas, do texto de Agostinho o qual narra o seu encontro com o Deus cristão que é conhecido na memória.

não com palavras e vozes de carne, mas com as palavras da alma e o clamor da inteligência, que são as que teus ouvidos conhecem” (AGOSTINHO 2020, v. 2, p. 51-52).

Ocorre que, ao se interrogar sobre o fato da confissão, Agostinho evidencia que esta também é feita para os homens que querem saber aquilo que ele é interiormente, “aquilo que nem olhos nem ouvidos nem a mente podem alcançar” (BRUZZONE, 2012, p. 79). Em outros termos, há também a vontade, no Bispo de Hipona, de confessar não só a Deus, como também aos homens. Mas, por que confessar-se aos homens? Estariam os homens aptos a curar todas as enfermidades? Que finalidade tem para os homens conhecerem as suas confissões e que benefícios isso pode acarretar? Com efeito, Agostinho chega até mesmo a se questionar: “Por que desejam ouvir de mim quem sou, eles que não querem ouvir de ti o que são”? (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 52). Agostinho questiona, mas a resposta está que a caridade crê em tudo, “Mas porque a caridade crê em tudo...” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 52) e, aqueles, porém, que o ouvem, “[...] creem-me aqueles cujos ouvidos abrem para mim a caridade” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 52).

Por isso, a necessidade de escrever para que possa despertar no ouvinte o amor pela misericórdia de Deus e pela doçura de sua graça, para que tome consciência de suas próprias fraquezas. Depreende-se que Agostinho deseja escrever para que possa despertar, e mesmo estimular nos homens o amor pela misericórdia de Deus. Deste modo, procurando confessar o que ele é, e mesmo o que sabe de si, o Hiponense se depara com aquilo que de si ignora, isto é, com o que desconhece sobre si mesmo. E por que isso ocorre? Isso ocorre porque ao deixar o mundo exterior, o mundo sensível das coisas materiais, ele é impelido a buscar aquilo que é mais elevado, o espírito, o homem interior. Agostinho (2020, v. 2, p. 53) escreve:

Não obstante, tu, que és meu médico interior, faz-me ver claramente a utilidade do meu propósito. As confissões de meus pecados passados – que já perdoaste e esqueceste, para fazer-me feliz em ti, mudando minha alma com tua fé e teu sacramento – despertam o coração dos que as leem e ouvem para que não durmam no desespero nem digam: ‘Não posso’ – mas despertem para o amor de tua misericórdia e para a doçura de tua graça, pela qual o fraco se torna forte e se dá conta de sua debilidade.

Podemos observar que Agostinho confessa, portanto, no sentido de despertar no ouvinte o amor pela misericórdia de Deus, “[...] a quem todos os dias se abre minha consciência, agora mais confiante com a esperança de tua misericórdia [...]” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 53), estimular pela doçura de sua graça, para que tome consciência de suas próprias fraquezas. Ademais, os frutos de suas confissões são colhidos, não do que foi, mas

do que é: “Este é o fruto que espero de minhas confissões, não do que fui, mas do que sou” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 54).

Observa-se que ele mesmo se depara com uma fraqueza pessoal, qual seja, a de não se conhecer inteiramente. Nesse sentido, ele diz: “Tu és, Senhor, quem me julga, porque embora nenhum homem a não ser o espírito do homem que conheça o que se passa no homem nele está, contudo há no homem coisas que até o espírito que nele habita ignora” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 55). De sorte que, apenas Deus, que o criou é que conhece o homem por inteiro, posto que, amplia-se não só a impossibilidade de o homem se conhecer por inteiro, como também suas limitações e possibilidades, além das fraquezas e fortalezas. Mas, ainda assim, há alguma possibilidade de encontrar Deus? Pela imersão no seu próprio “eu”, Agostinho pode descer até o seu próprio interior e lá encontrar Deus, fonte da veracidade do relato, aquele a quem dirige suas súplicas.

E certamente, Senhor, cujos olhos desnudam o abismo da consciência humana, que poderia haver de oculto em mim, embora eu não to quisesse confessar? Nada mais faria que esconder-te de mim, e não me esconder de ti. Mas agora tu brilhas, e és amado e desejado a ponto de eu me envergonhar de mim. (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 51).

Antes mesmo de se empenhar em descobrir como pode conhecer a Deus, Agostinho tem o propósito de confessar aquilo que de si sabe e aquilo que de si ignora: “Confessarei, portanto, o que sei de mim, e também o que de mim ignoro, porque o que sei de mim só o sei porque me iluminas, e o que de mim ignoro não o saberei enquanto minhas trevas não se converterem como meio-dia em tua presença” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 56).

Procurando confessar o que ele é, o que ele sabe de si, Agostinho adota metáforas para Deus, isto é, o que ele ama é uma luz, uma voz, um alimento, um abraço. Porém, tudo isso não no sentido material, mas, antes, “no sentido incorpóreo e compreendido em referência ao ‘homem interior’, que é receptivo ao que é puramente espiritual” (BRACHTENDORF, 2020, p. 253). Além disso, pode-se observar que o Hiponense propõe uma diferenciação entre as impressões sensíveis e a sensação que estas causam na alma e, dessa maneira, ficam armazenadas em algum lugar na interioridade do homem. Apesar disso, essas metáforas ainda não respondem à pergunta: Como Agostinho amou Deus? Se algo está sobre o vértice de sua alma, quem será? A análise da memória possibilita entender a relação do homem com Deus, pois a memória tem um papel ativo na vida do homem. A memória pode ser entendida também como a capacidade que o ser humano tem de conservar o passado e relembrar experiências e informações relacionadas a esse passado. Mas, de que forma se relacionam

memória e conhecimento na filosofia agostiniana? Como se articula a memória e o conhecimento humano? Partimos do princípio que ao escrever sobre a memória, Agostinho demonstra como esta potência é manifestada na vida do ser humano nas mais diversas situações, ou seja, a memória não apenas associada a um local, por exemplo, onde se conservam as imagens adquiridas pelas experiências. A memória, nesse contexto, possui um papel fundamental na atividade do homem, visto que, apenas por meio dela se pode engendrar questões do passado, confrontando-as com o presente, com o objetivo de alcançar novas ideias. Assim, “A memória é vista como um elo espiritual da interioridade humana que o possibilita viver a realidade do mundo imediato, bem como o local onde acontece o desdobramento do ser subjetivo e objetivo de cada um” (SILVA, 2020, p. 5). É dessa maneira, que se pode viabilizar oportunidades para que o Bispo de Hipona, finalmente, possa transcender a força que lhe une ao corpo e alcançar a Deus, como veremos.

Nessa perspectiva pela busca divina, há a necessidade de superar o sensível para alcançar o conhecimento de Deus, pois parece mesmo haver outra força que não só dá vida, mas “que também torna sensível minha carne, saída das mãos do Senhor” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 59). Agostinho, deste modo, volta-se para si mesmo e se vê como um ser de corpo e alma. Como o corpo pertence ao mundo material já indagado a respeito de Deus, “Agostinho se dirige, em seu segundo passo, ao seu mundo interior, para aí procurar Deus” (BRACHTENDORF, 2020, p. 254), já que os corpos externos não podem ser Deus. Porém, de que forma a alma que penetra o corpo como princípio vital, conduzirá Agostinho até Deus? Tem a alma essa prerrogativa? Ou seja, já que a alma é o “princípio da faculdade perceptiva de todos os seres sensíveis e, por fim, é a pátria do chamado sentido interior, que regula a atividade dos órgãos sensoriais” (BRACHTENDORF, 2020, p. 254), ainda assim, será a morada de Deus?

A essa problematização, o filósofo medieval aponta que mesmo que a alma, que de resto todos os animais também a possuem, é superior ao corpo, ainda se encontra ligada ao corpo, “porque essa mesma força dá vida a seus corpos” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 59) e a seus órgãos sensoriais, por esse motivo deve ser transposta: “Vencerei também essa força, porque também a possuem o cavalo e o burro, pois também eles sentem por meio do corpo” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 59). O passo seguinte leva finalmente à memória. Ou seja, Agostinho chega aos vastos campos da memória, a qual considera um palácio onde encontram-se os tesouros de inúmeras imagens e lembranças trazidas por percepções e também pelos sentidos.

Nessa perspectiva, no próximo tópico, desenvolveremos um estudo sobre a possibilidade de alcançar a Deus na memória.

3.2 A busca de Deus na memória

Agostinho afirma que a memória é como um grande palácio. Ali estão todas as nossas memórias, que ele denomina de tesouros, transportadas pelas imagens captadas pelos sentidos. Além de ser considerada como um espaço, como um campo ou solo, a memória é vista também como um santuário. Porém, resta saber em qual parte dela Deus encontra-se. Seja em qual compartimento for, o fato é que lá está tudo aquilo que é pensado, e isso só é possível por já se encontrar, de certo modo, presente na memória.

Assim, além das lembranças de objetos físicos, mas também de algumas emoções, Agostinho desenvolve a possibilidade de um conhecimento, na memória, sobre Deus. A maneira como se dá esse processo e, mesmo os seus desdobramentos, serão vistos adiante.

É na memória, afirma o Hiponense, que se encontram os traços da lembrança da presença de Deus. Além disso, é também na memória o lugar onde o que aconteceu no passado está conservado, armazenado. A esse respeito, Gilson escreve: “Se tomada no sentido usual, a palavra ‘memória’ designa unicamente a aptidão de conservar as lembranças do passado e de reproduzi-las quando necessário” (GILSON, 2010, p. 206). Contudo, se Deus está na memória, é necessário dar prosseguimento em direção a esse conhecimento. Nesse contexto, uma pergunta se faz indispensável: onde é mesmo que Deus está? Agostinho, ainda carente pela procura de Deus, escreve:

Mas onde ficas em minha memória, Senhor, em que lugar dela estás? Que esconderijo construístes aí? Que santuário aí edificaste para ti? Deste à minha memória a honra de nela morar; mas em que parte dela resides? Isso é o que quero considerar agora.

Quando te procurei pela lembrança, ultrapassei aquela parte de minha memória que também os animais possuem, pois não te encontrei entre as imagens dos objetos materiais. (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 82).

Diante dessa passagem, percebemos que é na memória que o homem encontra com Deus, mesmo que ele o tenha procurado e ultrapassado naquela parte que os animais também a possui. Ou seja, para o filósofo medieval pensamos em Deus e, pensando, o vemos dentro de nós. Por esse motivo, a memória torna-se não tão-somente um palácio, um campo, mas também um santuário, um lugar sagrado. E, é nesse lugar sagrado que Deus habita a ponto de

encontrá-Lo: “O que é certo é que habitas nela desde que te conheço, e é nela que te encontro, quando penso em ti” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 83).

Além disso, não é difícil perceber que há um fortalecimento da crença de Agostinho numa presença divina na interioridade de ser vivente. Ou seja, para ele, a partir do texto das *Confissões*, a interioridade parece ser mais um recurso, um voltar-se a cada momento para o mais íntimo de si, para o interior. De certo modo, é o movimento em si da interiorização e, a partir daí, dessa descoberta, a busca por Deus não se dará mais a partir do exterior, com as imagens dos objetos materiais, com os olhos voltados ao sensível, mas, sim, a partir do interior e do mais íntimo dele.

Dentro dessa condição, seria preciso ultrapassar as lembranças que proporcionaram um encontro com Deus, isto é, um encontro da lembrança no próprio Deus, que ainda não estava na memória. Neste aspecto, Agostinho (2020, v. 2, p. 83) diz:

Onde, então, te encontrei, para te conhecer? Não estavas ainda em minha memória antes que eu te conhecesse. Onde, então, te encontrei, para te conhecer, senão em ti, acima de mim? Aí não há absolutamente espaço. Quer nos afastemos de ti, quer nos aproximemos, aí não existe espaço algum, ó Verdade, por toda parte dás ouvidos aos que te consultam, e respondes ao mesmo tempo a todas essas diversas consultas.

Mas enquanto podemos falar sobre a busca de Deus na memória no pensamento agostiniano, o próprio Agostinho faz alusão a dois homens: um interior e outro exterior. Porém, já que desenvolvemos uma seção na qual abordamos sobre o homem interior e o homem exterior, podemos questionar: Por que trazer novamente essa discussão? Qual a importância de reintroduzirmos essa argumentação? Ora, se partirmos da afirmação de que Agostinho é o filósofo da interioridade, isto é, de que o seu interior é um processo de voltar-se para dentro de si mesmo, para o mais íntimo de si, isso demonstra que o Hiponense encontra Deus na sua alma, no seu interior, e não no exterior. Para que ele passe a se autoconhecer deve, primeiramente, conhecer a Deus, pois Deus o conhece mais que a si mesmo; e, assim se dá a busca a Deus na interioridade, conforme apontado anteriormente. No entanto, o filósofo medieval identifica que tem também à sua disposição um corpo e uma alma, sendo o primeiro exterior e o segundo interior, e se interroga qual deve perguntar por Deus. Ou seja, ao voltar-se para si mesmo ele se vê como um ser de corpo e alma. Mas, como o corpo pertence ao mundo material já questionado a respeito de Deus, Agostinho se dirige ao seu mundo interior, para aí procurar Deus.

Por conseguinte, na busca de confessar sobre si mesmo, isto é, o que ele é, ou mesmo, o que ele sabe de si, o Bispo de Hipona depara com aquilo que de si mesmo ainda não sabe,

ignora. É, então, no homem interior, o espírito, que Agostinho, ao deixar o mundo exterior e, portanto, sensível, encontra a alma. Esta, superior, pois, tem a função de animar o corpo, “que penetra o corpo como princípio vital e, já por isso, é melhor do que este [corpo]” (BRACHTENDORF, 2020, p. 254). Mas, ao chegar à alma, “princípio da faculdade perceptiva de todos os seres sensíveis e, por fim, a pátria do chamado sentido interior, que regula a atividade dos órgãos sensoriais” (BRACHTENDORF, 2020, p. 254), pois, “vivifica a matéria do corpo” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 59), Agostinho depara-se com algo que a anima e, diante disso, ela, a alma, por isso mesmo, também deve ser transposta no caminho da ascensão. Portanto, não se trata de encontrar Deus na força que dá vida ao corpo, pois essa força é comum aos homens tanto quanto aos “animais, pequenos e grandes” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 58).

Por essa razão e, em todos esses aspectos acima apontados, a alma, que, como vimos, todos os animais também possuem, é superior ao corpo, contudo e, ao mesmo tempo, está ligada ao corpo e a seus órgãos sensoriais, deve mesmo ser superada. Por consequência, é na memória que Deus deve ser buscado, mesmo que encontramos nela tanto as imagens das coisas sentidas, como tudo aquilo que pensamos, são imagens das coisas, e não as próprias coisas que estão na memória. Enfim, tudo o que foi depositado nela e que não foi atingido pelo esquecimento. Chega-se assim, à metáfora dos “palácios da memória”, central na nossa leitura.

À luz do que foi dito até aqui, vejamos agora aquilo que Ricoeur, na terceira parte da obra **A memória, a história, o esquecimento**, afirma que “é *na* memória que Deus é primeiramente buscado” (RICOEUR, 2007, p. 109). O filósofo francês destaca essa passagem no seu estudo da memória, em que ela tem, como fica aqui evidente, papel central no Livro X das *Confissões*, além de significar de forma relevante, uma demonstração da memória no “aspecto de uma espacialidade específica, a de um lugar íntimo” (RICOEUR, 2007, p. 109). Vejamos, então, como isso se desenvolve.

3.3 A metáfora dos “vastos palácios da memória”

O tratado de Agostinho sobre a memória é tematizado no livro X das **Confissões**, e constitui uma das bases do seu pensamento tanto no plano teológico como no plano filosófico. Nesse mesmo livro, pode-se observar também a relevância que a memória exerce como elemento indispensável no processo do conhecimento, “seja em relação à percepção do *continuum* espaço-temporal, seja em relação à atividade reprodutiva e criativa da imaginação”

(SANTOS, 2002, p. 365). Consequentemente, o que Agostinho se propõe neste livro é justamente explorar a própria memória em busca de Deus. Contudo, ao buscar Deus dentro da memória, ele parece mesmo desenvolver uma concepção dessa faculdade de importância singular na história, qual seja: o eu entendido enquanto espaço interior ou como espaço íntimo, isto é, ele estabelece, por assim dizer, um mundo dentro de si mesmo, um “mundo íntimo do homem” (BROWN, 2020, p. 215).

Ao buscar reconstruir e detalhar a série de argumentos propostos por Agostinho a respeito do tema da memória e observar em que sentido ela é entendida metaforicamente como um espaço compartimentado, Ricoeur (2007, p. 109), escreve: “É pela metáfora famosa dos ‘vastos palácios da memória’ que esse livro ficou famoso”. Com efeito, basta observar que a metáfora carrega de forma implícita relevantes concepções relacionadas à mente, ou seja, Agostinho usa várias expressões metafóricas para se referir à memória e ao conteúdo presente nela, por exemplo: vastos palácios, tesouros, repositórios mais recônditos etc. Isso expressa a admiração que ele tem, pela grandeza da memória. Além disso, essa metáfora, empregada e desenvolvida por Agostinho de forma ampla e abrangente, pôde sugerir diversas das concepções de memória que vieram posteriormente a ele.

Conforme apontado acima, ou seja, se a busca por Deus se dá primeiramente na memória, examinar a memória no Livro X constitui uma etapa, nesse caso, na “subida da alma para Deus” (SANTOS, 2002, p. 367). De modo que é necessário transcender a força com a qual dá vitalidade ao corpo, “vencerei a força que me une ao corpo e que enche seu organismo de vida” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 59), e a força com a qual impõe a esse mesmo corpo sensibilidade: “Vencerei também essa força, porque também a possuem o cavalo e o burro, pois também eles sentem por meio do corpo” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 59).

A memória, como visto até aqui, ocupa lugar significativo tanto no pensamento de Agostinho como nos estudos de Ricoeur. Entretanto, a metáfora da espacialidade da memória, desenvolvida no Livro X das **Confissões**, suscita alguns questionamentos, que por sua vez provocam e norteiam as investigações da memória na obra agostiniana, a saber: a) Se a memória é um lugar, o que há, portanto, neste espaço? b) Como os conteúdos da memória entraram nela?

Se, por um lado, o homem é capaz de pensar em Deus, depreende-se com isso que Ele está de alguma maneira na memória, como descrito acima. Se, por outro lado, Ricoeur coloca o Hiponense na situação de fundador da “tradição do olhar interior” (RICOEUR, 2007, p. 107), como já registrado em seções anteriores, o ato de lembrar, sob essa ótica, é tomado

como uma forma de visão interior do que está compreendido neste espaço, uma vez que a memória é assimilada como uma espécie de espaço, um lugar íntimo.

É interessante percebermos que ao escrever sobre a memória, Agostinho parece deixar se levar pela emoção nos seus escritos, ao ponto de vivenciar aquele momento. É tanto que no Livro X das **Confissões** ele discorre sobre os “vastos palácios da memória”:

Vencerei também esta força de minha natureza, subindo por degraus até meu Criador.

Mas eis-me diante dos campos, dos vastos palácios da memória, onde estão os tesouros de inúmeras imagens trazidas por percepções de toda a espécie. Lá estão guardados todos os nossos pensamentos, quer aumentando, quer diminuindo, quer modificando de qualquer modo as aquisições de nossos sentidos, e tudo o que aí depositamos ou reservamos, se ainda não foi sepultado ou absorvido pelo esquecimento. (AGOSTINHO, 2020, v. 2. p. 60).

Assim, em seus espaços quase ilimitados, a memória acolhe todas as impressões e pensamentos para fazê-los surgir novamente. O que desperta a nossa atenção, é o fato de Agostinho a partir de então não transpor a memória em direção ao intelecto para daí alcançar o próprio Deus; ao contrário, “ele interrompe o movimento de subida e, pelo restante do tratado sobre a memória, se detém no nível das recordações, para classificar seus conteúdos e indagar sobre seu efeito e sua origem” (BRACHTENDORF, 2020, p. 254). Isto é, o Bispo de Hipona classifica esses conteúdos conforme provém da experiência de objetos materiais ou espirituais.

Em seus espaços, a memória abrange todas as impressões e todos os pensamentos, para em seguida fazê-los apresentar-se de novo. Ademais, a memória é uma “instância de superação, por assim dizer, algo que está por cima do sensível e do pensamento” (BRUZZONE, 2012, p. 80). Desse modo, o fragmento acima destaca que o palácio da memória tem uma relação com as percepções. Por quê? Porque são as percepções que ajudam a trazer aquelas imagens que foram captadas por elas pela memória.

O parágrafo continua, em uma descrição da memória e de seu funcionamento, em que Agostinho (2020, v. 2, p. 60) procura evidenciar diferentes maneiras pelas quais as coisas são lembradas. Vejamos:

Quando ali estou, mando que se apresentem diante de mim todas as lembranças que quero. Algumas comparecem de imediato, outras depois de uma busca mais longa, que, por assim dizer, devem ser extraídas de certos receptáculos mais obscuros. Outras, porém, irrompem em tropel, e, quando alguém deseja outra coisa, se põem no meio, como que dizendo: “Não seremos nós?” Eu as afasto com a mão do espírito da frente de minha

memória, até que se esclareça o que quero, saltando e seu esconderijo para diante de meus olhos.

A representação evidencia todo o seu poder se observado que o filósofo medieval equipara o ato de lembrar ao ato de procurar o conteúdo neste espaço interior.

A metáfora da memória entendida como espaço pode sugerir, no que se refere à origem, o raciocínio de que se algo se encontra neste espaço é porque, de certa forma, entrou por alguma abertura. Assim, Agostinho classifica as imagens presentes na memória segundo sua via de entrada. “Ali se conservam também classificadas de acordo com suas espécies as sensações que as penetraram cada uma por sua porta” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 60). Quer dizer, a memória armazena todos os dados fornecidos pelos sentidos da visão (cores e formas), da audição (sons), olfato (odores), paladar (sabores), tato ou sensibilidade (consistência, peso, temperatura etc.).

Chegamos assim ao parágrafo 14 do Livro X, fundamental na nossa leitura das **Confissões**, pois está aqui a articulação com a leitura ricoeuriana sobre a espacialidade da memória. No início do parágrafo 14, Agostinho (2020, v. 1, p. 62) diz:

Tudo isso realizo interiormente, no imenso palácio de minha memória. Ali eu tenho às minhas ordens o céu, a terra, o mar, com todas as sensações que neles pude perceber, com exceção das que já me esqueci. Ali me encontro comigo mesmo, e me recordo de mim e de minhas ações, de seu tempo e lugar, do estado de espírito em que estava e dos sentimentos que me dominavam quando as praticava. Ali estão todas as lembranças do que aprendi ou pela crença ou pela experiência.

Não obstante, tudo aquilo que se encontra presente na memória transcende a experiência pessoal, pois nela também se encontra elementos da experiência do outro. Pela memória, o espírito apresenta-se como uma extensão ao mundo. Mas, isso quer dizer que memória e consciência do mundo são, por assim dizer, idênticas? Parece que não, pois ao dizer “Tudo isso realizo interiormente, no imenso palácio de minha memória” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 62), Agostinho aponta que, depende-se de um olhar interior, para se colocar em atividade o conteúdo da memória, “de um movimento ou ato do espírito que é anterior às próprias imagens, assim como as coisas sensíveis, são anteriores à percepção que se tem delas” (GRACIOSO, 2010, p. 98). Todavia, é apenas isso que a memória possibilita? Se é nela que se dá o encontro com ele mesmo, a recordação de suas próprias ações, de seu tempo e lugar, além do estado de espírito em que estava e dos sentimentos que o dominavam quando as praticavam, evidencia-se que não é isso apenas que a memória

proporciona, pois por “ela, o espírito pode apreender a si mesmo, permitindo, assim, uma experiência interior ampla e total” (GRACIOSO, 2010, p. 99).

A memória, nesse contexto, é de grande relevância não apenas para o conhecimento próprio, mas também para o conhecimento das coisas. E porque ela tem a função de armazenar todas as coisas que nos chegam através dos sentidos, ela torna-se significativa para alcançar a Deus.

Agostinho trabalha a memória como um palácio e, dessa maneira, faz uma leitura colocando a memória com uma residência de imagens, onde “todas se alojam cada qual em seu quarto de forma organizada” (SILVA JÚNIOR, 2014, p. 12). E, nesse sentido, a mente possui a força de organizar essas imagens, quase como sem querer. Todavia, o Hiponense, ainda inquieto pelas respostas não alcançadas, se pergunta de onde vem essa força de organização. De sorte que, é essa força que nos diferencia dos animais, pois a estes “não têm uma razão encarregada, como juiz, de recolher as mensagens dos sentidos. Aos homens, sim, podem interrogá-la, a fim de que as perfeições invisíveis de Deus se manifestem” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 58).

A despeito de uma simples metáfora, entender a memória como espaço, uma “especialidade específica” (RICOEUR, 2007, p. 109), sugere que não se distancie da aplicação de procedimento ou mesmo de um método próprio na investigação desta potência. E, o Hiponense, ao iniciar a sua investigação acerca da memória, se coloca no percurso de um “pesquisador” para saber mais, um inquieto em sua investigação no encaixe dos seus objetivos, posto que “põe-se na situação de um explorador de um lugar imenso, onde pode haver, até mesmo, ‘esconderijos secretos’” (PERES e MASSIMI, 2012, p. 69).

Ao iniciar a sua investigação, Agostinho faz uso sistemático de uma série de metáforas para caracterizar a memória: “vastos palácios”, “tesouros”, receptáculos secretos” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 60). À vista disso, estas imagens sublinham a importância dispensada por Agostinho quando busca Deus na memória, bem como “ênfaticam a imensidade, a potência e sacralidade da memória, deixando entrever na mente de Agostinho uma *admiratio*” (SANTOS, 2002, p. 367). Nessa perspectiva, a memória representa o próprio espírito, oferecendo uma certa proximidade com Deus, em seus sinais de potência criadora e infinitude.

É sobre essas características da memória, presentes no Livro X das **Confissões**, que se construiu o que Ricoeur denomina “tradição do olhar interior” (RICOEUR, 2007, p. 107), da qual Agostinho é ao mesmo tempo seu iniciador e expressão. Pode-se dizer que foi o filósofo medieval o autor da “interioridade sobre o fundo da experiência cristã da conversão”

(RICOEUR, 2007, p. 108). Todavia, afirma Ricoeur (2007, p. 108), essa descoberta não é suficiente para que o Hiponense conheça “a equação entre a identidade, o si e a memória” (RICOEUR, 2007, p. 108), uma invenção de John Locke, que por sua vez, também desconhecia o sentido tradicional da palavra “sujeito”. Esta, contudo, seria legada por Kant à tradição que desemboca na filosofia transcendental de Husserl.

Assim, na leitura que Ricoeur desenvolve sobre a tradição do olhar interior que se inicia com Agostinho, ele afirma que essa tradição se estende como um impasse para a memória coletiva, como evidenciado na seção primeira. Prosseguindo, o filósofo francês afirma que a força de Agostinho está em ter associado a análise da memória à do tempo nos Livros X e XI das **Confissões**, e ainda fazer isso em um “contexto singular, o da confissão, marcado pela penitência, mas também e sobretudo pela subordinação do eu à palavra criadora que precede à palavra privada” (BRUZZONE, 2012, p. 96). Ricoeur ao afirmar que não há “fenomenologia da memória, portanto, fora de uma busca dolorosa de interioridade” (RICOEUR, 2007, p. 109), nos instiga a lembrar algumas etapas dessa busca. Ele começa, no Livro X, afirmando que “o privilégio da interioridade certamente não é total, na medida em que a busca de Deus se dá, imediatamente, uma dimensão de altura, verticalidade, à meditação sobre a memória” (RICOEUR, 2007, p. 109). Porém, questionamos: O que quer nos dizer o filósofo francês com isso? Há algo direcionado à interioridade em especial? A nosso ver, Ricoeur percebe que há aqui uma espécie de renúncia parcial à interioridade por, precisamente, essa recusa se fazer pela presença da verticalidade, elevação marcada pela busca de Deus.

Consequentemente, Ricoeur diz que é pela metáfora dos “vastos palácios da memória”, que o Livro X se tornou importante, que dá ao interior do homem, ao seu íntimo, à interioridade o “aspecto de uma espacialidade específica” (RICOEUR, 2007, p. 109), um lugar, por assim dizer, particular. Prossegue o autor francês reiterando que a metáfora central, isto é, os vastos palácios da memória, “é reforçada por uma plêiade de figuras aparentadas” (RICOEUR, 2007, p. 109), como “depósito” e “armazém” em que as lembranças são “depositadas”, “postas em reserva”. Segue-se o estudo ricoeuriano sobre a memória destacando agora o ato de recordar, “a maravilha da recordação”, atividade que se realiza dentro do pátio do palácio da memória, lugar que Ricoeur caracteriza como uma memória feliz, “É uma memória feliz que Santo Agostinho celebra” (RICOEUR, 2007, p. 110). Entretanto, Ricoeur levanta um problema que coloca em questão a teoria da presença do objeto designado na memória: “a ameaça do esquecimento [que] não deixa de assombrar esse elogio da memória e de seu poder” (RICOEUR, 2007, p. 110). Entretanto, qual o sentido

dessa ameaça à memória? Entendemos que essa ameaça pode transformar o “depósito”, o “armazém” em sepultura. Neste aspecto, o esquecimento que pode ter uma expressão de um “guardar para depois reencontrar, abre espaço para uma lembrança do esquecimento” (BRUZZONE, 2012, p. 98).

À vista disso, vejamos o que Agostinho menciona acerca do esquecimento: “Que me dirás quando falo do esquecimento, e ao mesmo tempo reconheço de que falo, como poderia eu reconhecê-lo se não o recordasse?” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 71). Todavia, não adentraremos à “Memória do esquecimento”, em virtude de não ser central na nossa leitura das *Confissões*, por dois motivos, a saber. Primeiro, a investigação sobre esse tema, memória do esquecimento, pode ser algo para pesquisa futura, ou seja, temos este desejo de dar continuidade à pesquisa. Segundo, por também julgarmos ser imprescindível apresentar a justificativa de Agostinho no que se refere a um conhecimento passado que não conseguimos mais recordar. De fato, é o esquecimento uma ausência de memória? A esta problemática, abre-se possibilidades para novos estudos e investigações.

Portanto, este estudo sobre a memória se torna significativo para entendermos os motivos pelos quais Agostinho forma a sua ideia de memória. Em nosso percurso de investigação, pudemos notar que a compreensão do Hiponense acerca da memória, tem sua relevância não só na construção do homem, mas também na busca por Deus. Ademais, a memória é evidenciada por Agostinho como um grande palácio de diversas moradas e nele há lugar para diversas lembranças e experiências vividas. Desse modo, vimos como Agostinho discorre a sua busca inquietante por Deus e, em alguns momentos o percebemos ultrapassando os sentimentos corporais e não permitindo que as paixões tomassem conta de seu ser pensante. É nessa perspectiva, que Agostinho se questiona sobre a presença de Deus, mas, também, ao fim e ao cabo, ele se depara enfim, com a maravilha de tê-lo presente em sua memória.

4 REFLEXÕES SOBRE A TEORIA DA MEMÓRIA INDIVIDUAL E DA MEMÓRIA COLETIVA: CONTRIBUIÇÕES DE PAUL RICOEUR

A memória, como campo de estudo, ganhou maior destaque a partir do século XX, através de pesquisas que viabilizaram desenvolver uma área de investigação que compreende às mais diversas ciências, além de percorrer por diversas culturas. Compreende-se que a relevância da discussão a respeito da memória se torna evidente pelo considerável número de obras e publicações dentro do campo científico sobre o tema. Conseqüentemente, diferentes pensadores ao longo da história abordaram esta questão, procurando problematizar, sempre que possível, sobre o lugar da memória como temática, especialmente no campo da história e da filosofia. Diante disso, observa-se variadas contribuições de estudiosos e teóricos acerca da memória.

Assim, citamos algumas obras de referência produzidas em momentos diferentes, como **A Memória Coletiva** (2003), de Maurice Halbwachs e, recentemente, **A memória, a história, o esquecimento** (2007), de Paul Ricoeur. Além dos pensadores citados, destacamos as *Confissões*, de Agostinho, filósofo que nasceu em “354 na cidade de Tagaste, África, e morreu em 430” (BROWN, 2020, p. 23), e cujo pensamento está inserido na “tradição do olhar interior” (RICOEUR, 2007, p. 108) ou memória individual, uma vez que, para o bispo de Hipona, a memória seria um dos “mecanismos” de procura no autoexame, na autoconsciência em busca de Deus que habita, segundo o autor, no interior de cada ser humano.

Destarte, neste capítulo, trataremos do tema da memória, tanto no campo pessoal, em um primeiro momento, como no campo social, em um segundo momento. No campo pessoal, abordaremos a questão da memória alicerçada na interioridade, no qual o pensamento de Agostinho se estabelece. Esta abordagem se torna relevante, por entendermos que essa memória se insere, naquilo que Ricoeur indicará, como uma longa tradição de entendimento que remete ao “olhar interior”, ou seja, à interioridade, a memória e, a partir de então, estabelece ao **eu** o “quem” lembra. Já no âmbito social, a memória será discutida com base nas considerações de Ricoeur, no que se refere à obra **Memória Coletiva** de autoria de Maurice Halbwachs, analisada por Ricoeur como um trabalho relevante nas investigações acerca dos estudos de memória. Após a discussão em torno das duas abordagens sobre a memória, isto é, a memória pessoal e a memória coletiva, trataremos da possibilidade da imputação da memória a um campo distinto, ou seja, “de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros” (RICOEUR, 2007, p. 142), como um terceiro caminho da atribuição.

Em outros termos, temos como objetivo central, desenvolver uma discussão em que está contido um dos temas para o qual o filósofo francês Paul Ricoeur volta a sua atenção, a saber: uma possível análise dos fenômenos acerca da memória e de seus desdobramentos no campo científico.

Diante do exposto, se na primeira seção nos debruçamos sobre a perspectiva acerca do conceito de homem no pensamento agostiniano e, na segunda seção discorreremos sobre o que Agostinho entende por “palácios da memória”, na próxima seção o nosso objeto de estudo se dá na compreensão a respeito tanto da memória pessoal como da memória coletiva.

4.1 A memória pessoal e a memória coletiva: um debate no presente

Ao iniciar esse capítulo pretendemos desenvolver algumas considerações no que se refere à memória numa perspectiva da tradição do olhar interior, e a sua relação com a memória coletiva. Para essa tarefa tomaremos como referencial teórico a filosofia desenvolvida por Ricoeur (2007), pois em sua obra *A memória, a história, o esquecimento*, objeto central de nosso estudo, na parte I, capítulo terceiro, nomeado **Memória Pessoal, Memória Coletiva**, o filósofo francês desenvolve, por um lado, um estudo sobre **A tradição do olhar interior**, no qual se insere uma discussão envolvendo a filosofia de Agostinho. Por outro lado, Ricoeur discorre no contexto da teoria de Maurice Halbwachs sobre a memória em uma particular importância social acerca do conceito de **Memória Coletiva**.

Entendemos que esse debate no presente a respeito da memória pessoal e a memória coletiva, se mostra relevante para os estudos sobre a memória, principalmente por encontrar em Ricoeur um observador atento às mais variadas interpretações e concepções, não apenas no campo epistemológico, isto é, num importante campo do conhecimento, como também dentro da perspectiva do reconhecimento de si e mútuo, fundamental para a compreensão da subjetividade e da alteridade. Em outras palavras, entendemos que a memória no pensamento de Ricoeur não está relacionada unicamente a um relevante campo de estudo epistêmico, mas, também como fio condutor que cria possibilidades para o reconhecimento de **si** e o reconhecimento do **outro**.

Antes de iniciarmos a discussão que envolve a memória pessoal e a memória coletiva, necessário se faz questionar: A memória é apenas individual, ou é tão somente coletiva? Isto é, estaria a memória referenciada a um indivíduo ou, por outro lado, a uma coletividade? É a memória minha, sua, ou mesmo de todos? Esse ponto nevrálgico entre a memória pessoal e a

memória coletiva nos parece ser relevante dentre os vários questionamentos que filósofos, sociólogos, historiadores, entre outros pensadores, colocam na ordem do dia.

Como aponta Ricoeur (2007), as reflexões sobre a memória ao tentar responder a pergunta “quem lembra”, acaba por se dividir em duas tradições, a tradição da memória interior e a tradição da memória coletiva (ou social). Nesse contexto, desde o instante em que abordamos sobre o termo memória nos damos conta o quanto estamos acostumados a nos referir de forma imediata a uma experiência pessoal. Em outros termos, refletir sobre o tema memória nos conduz a um mergulho dentro de nós mesmos talvez a procura de um novo encontro com histórias pretéritas, porém não apenas vividas, mas também imaginadas.

Desse modo, parte-se do pressuposto de que refletir sobre a memória, enquanto objeto de investigação do campo científico, nos auxilia a percorrer as mais variadas obras produzidas pelos mais variados pensadores sobre os estudos da memória. Dentro desta perspectiva, diversas obras recentes produzidas por Ricoeur nos últimos anos nos oferecem uma oportunidade singular para a possibilidade de discussão que envolve a problemática acerca da memória.

Ademais, no que se refere a problematização que envolve a discussão, de modo mais específico, em relação à memória individual e a memória coletiva, entendemos com base nos estudos desenvolvidos por Ricoeur, que a memória se encontra na relação entre ambas e, ao invés de suscitar uma oposição, um entrave, espera-se, bem ao estilo ricoeuriano, uma aproximação entre a memória individual e a memória coletiva. A respeito disto, ele escreve que a proposta é a de “dar alguma credibilidade à hipótese de uma constituição distinta porém mútua e cruzada, da memória individual e da memória coletiva” (RICOEUR, 2007, p. 107). Nota-se que Ricoeur advoga por uma memória que esteja na relação entre o individual e do coletivo e não em um confronto de ideias ou antagonismo, como “se só uma dentre essas perspectivas caracteriza-se ou abarcasse a própria origem da memória” (QUADROS, 2016, p. 111).

4.1.1 Atribuição da memória ao eu

A questão da imputação da memória ao eu, se manifesta agora como exame sobre o conceito de memória individual na perspectiva de Agostinho que sustenta a respeito da questão da memória como interioridade.

Desse modo, pretendemos realizar uma análise sobre a memória sob a ótica individual interrogando a respeito da interpretação proposta por Ricoeur em sua obra **A memória, a**

história, o esquecimento, na qual o filósofo francês desenvolve uma análise sobre a memória pessoal com o objetivo de explicitar como é possível associar a lembrança mediante à interioridade, ao abordar as contribuições de Agostinho no que se refere ao conceito de memória.

4.1.2 Agostinho e a atribuição da memória ao eu: o caminho à interioridade

Em que pese Agostinho não seja contemporâneo de Ricoeur, este é, no entanto, um autor chave ao se discutir acerca da tradição da memória e sua relação com a interioridade. Tanto que Ricoeur (2007) chega a afirmar que Agostinho é o filósofo da interioridade.

Partindo dessa afirmação, ou seja, segundo as considerações feitas por Ricoeur sobre a memória pessoal em Agostinho, ao iniciar esse capítulo o propósito é apresentar argumentos acerca da memória numa perspectiva da tradição do olhar interior. À vista disso, estaremos em interlocução com o pensamento de Ricoeur, por entender que ele intenciona proceder uma investigação do movimento interno da memória. Essa análise se dá no entendimento ricoeuriano da memória como pessoal, dessa longa tradição à qual “Santo Agostinho é ao mesmo tempo sua expressão e seu iniciador” (RICOEUR, 2007, p. 108). Aliás, o próprio conceito de memória pessoal, em Ricoeur, adquire novos contornos e novas perspectivas baseados na análise desenvolvida pelo filósofo francês acerca da memória pessoal em Agostinho. Por consequência, a memória pessoal passa a ser aquilo que não apenas articulará como também, conduzirá o encadeamento que tornará possível o reconhecimento de si e mútuo.

Em face disso, entendemos que essa discussão se faz necessária se quisermos dar um passo adiante em nossa investigação sobre a problemática envolvendo a memória pessoal e a memória coletiva, como apontada anteriormente. Mas, “Nem por isso o problema das relações entre memória individual e memória coletiva estará resolvido” (RICOEUR, 2007, p. 107), pois uma das características do pensamento de Ricoeur é não apontar uma solução totalizante para as problemáticas, uma vez que, “autores como Ricoeur realizam desenvolvimentos e esses acabam provocando novas problemáticas” (QUADROS, 2016, p. 113).

Contudo, antes de nos debruçarmos sobre a discussão proposta por Ricoeur acerca da memória pessoal em interlocução com Agostinho, objetivo central deste tópico, julgamos importante desenvolver uma breve análise contextual da vida intelectual de Agostinho. E, nesse sentido, buscamos discorrer sobre alguns caminhos no percurso implementado por Agostinho, antes mesmo da redação das **Confissões**. Esta breve incursão na trajetória

intelectual agostiniana, mesmo não sendo alvo das reflexões de Ricoeur quando da sua análise sobre a memória pessoal, nos pareceu importante para a compreensão da memória na redação, tempos depois, das **Confissões**.

Considerando que Agostinho percorrerá alguns caminhos antes de redigir a obra **Confissões**, dentre eles o encontro com o maniqueísmo e o neoplatonismo, os quais apresentaremos de forma breve a seguir e, mesmo antes de encontrar a crença religiosa que o possibilitará a reconhecer Deus como Sumo Bem, interrogamos: quais motivos levam Agostinho a se aproximar tanto da religião dualista maniqueísta como da filosofia neoplatônica, especialmente, da doutrina plotiniana do sumo bem? Em outras palavras, no desenvolvimento de seu pensamento, o que impulsiona Agostinho a um encontro com o maniqueísmo e o neoplatonismo?

Para tentarmos responder a essas perguntas, desenvolveremos uma breve análise do percurso feito por Agostinho antes mesmo do seu encontro com Deus. Começemos, pois, pelo maniqueísmo.

Agostinho, ao empreender uma investigação por uma base que lhe proporcionasse um fundamento religioso e, conseqüentemente, uma aproximação com Deus, logo encontra auxílio ao se deparar com o maniqueísmo, uma religião dualista baseada em dois princípios: “o bem e o mal que se mesclavam de maneira tão desastrosa, [e] brotara de uma invasão frontal do bem – o ‘Reino da Luz’ – pelo mal – o ‘Reino das Trevas’” (BROWN, 2020, p. 63). Seus seguidores, os maniqueus, eram homens e mulheres rodeados por regras próprias, e “tinham a aura de uma sociedade secreta: nas cidades estrangeiras, só se hospedavam na casa de membros de sua própria seita” (BROWN, 2020, p. 57). De modo que, a doutrina maniqueísta era sustentada por um grupo de “missionários que atuava entre os estudantes semicristãos e a intelectualidade de Cartago” (SOUZA, 2014, p. 23), cujo fundador foi o persa Mani.

Essa forma de pensamento, a qual consiste numa “religião dualista, que já durante sua vida se espalhou na Mesopotâmia, no Irã e em partes contíguas do Império Romano” (BRACHTENDORF, 2020, p. 90), parece ter conquistado a confiança de Agostinho, pois diante de um mundo no qual a averiguação pela verdade era constante na vida do Hiponense, ele aderiu àquela religião dualista, num primeiro momento, parecendo ter encontrado a resposta para a sua inquietude.

Essa aproximação ao maniqueísmo que, de certa forma, marcou a vida de Agostinho, foi um aspecto observado por alguns estudiosos do pensamento agostiniano, entre eles Reale, que escreveu: “Agostinho abraçou o maniqueísmo, que parecia oferecer-lhe ao mesmo tempo

uma doutrina de salvação em nível racional e um espaço também para Cristo” (REALE, 2003, p. 83). O maniqueísmo, o qual “Agostinho foi ‘Ouvinte’ entre os maniqueus por cerca de nove anos” (BROWN, 2020, p. 57), parece ter sido finalmente a base fundamental cristã pela qual o Hiponense estava a procura. E mais: “enquanto foi adepto do maniqueísmo, Agostinho professou um materialismo radical” (GILSON, 2010, p. 357). E mesmo que o maniqueísmo tenha sido um divisor de águas na formação intelectual de Agostinho em sua indagação incessante para encontrar o nome de Jesus, “por causa das múltiplas referências de Mani a Jesus e de seu apoio em Paulo” (BRACHTENDORF, 2020, p. 96), ou mesmo que o maniqueísmo “permitiu a Agostinho ser um rapaz muito austero e ‘espiritualizado’ (BROWN, 2020, p. 61), o Hiponense se decepciona com a falta de respostas aos seus questionamentos quanto à verdade defendida pelos seguidores do maniqueísmo. Isto posto, Agostinho não só começou a se afastar daquela religião dualista como também teceu fortes críticas contra os maniqueístas, relatando o período em que participava de suas reuniões. Assim, Agostinho escreve:

Desse modo vim a dar com uns homens que deliravam soberbamente, demasiado carnis e loquazes, em cuja boca há lações diabólicos e liga viscosa feita com as sílabas de teu nome, do de nosso Senhor, Jesus Cristo, e do de nosso Paráclito e Consolador, o Espírito Santo. Estes nomes nunca se afastavam de seus lábios, porém, só no som e ruído da boca, pois nos demais seu coração estava vazio de toda verdade. Diziam: ‘Verdade! Verdade!’, e, incessantemente, falavam-me da verdade, que nunca existiu neles. (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 74).

Dessa forma, decepcionado com a falta de resposta do maniqueísmo às suas questões sobre a verdade e, mesmo tendo sustentado por um bom tempo as revelações que lhes tinham confiado dos escritos deixados pela religião dualista criada por Mani, Agostinho dela se afasta⁵. Contudo, mesmo se afastando da religião maniqueísta e de suas ideias dualísticas, Agostinho não se dá por vencido em seu percurso para alcançar a paz em seu interior e, por consequência, o encontro com Deus, alvo da peregrinação agostiniana.

Com efeito, em seu percurso acerca da sua formação intelectual, ou entre os vários aspectos dessa formação, Agostinho também se deparou com o neoplatonismo, considerado como uma das manifestações do platonismo no mundo antigo. O neoplatonismo tinha como base um composto de regras morais amparado por elementos oriundos das escolas ou doutrinas pitagóricas e estoicas dos séculos III e IV. O encontro com a filosofia neoplatônica

⁵ Sobre a influência do maniqueísmo na vida de Agostinho consultar: BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**, 12ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020, p. 57-74; BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**, 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 90-102; 123-28.

parece mesmo ter marcado um momento importante na peregrinação agostiniana num exame para encontrar sentido à sua existência, a sua paz interior. Ao se deparar com o neoplatonismo, Agostinho se aproxima também das ideias de Plotino, o qual, mesmo atuando em círculos neoplatônicos com fortes influências da filosofia idealista do grego Platão, advoga por uma doutrina pela qual o percurso para se chegar à verdade está relacionado à busca por Deus, algo que Agostinho não encontrou quando aderiu à religião dualista maniqueísta, como vimos anteriormente.

À vista disso, o encontro com as ideias filosóficas proporcionado pela escola neoplatônica, especialmente por Plotino, pareceu realmente ser importante para a formação do pensamento de Agostinho, mesmo que tempos depois ele venha a modificá-las. Esse fato na vida de Agostinho e sua relevância, foi observado por Brachtendorf (2020, p. 34), ao escrever: “Em 386, Agostinho entra em contato em Milão com círculos neoplatônicos, o que lhe propicia acesso aos escritos de Plotino e Porfírio”, ao qual, e “Em contraposição à filosofia helenística, o neoplatonismo se distingue por um regresso à metafísica idealista de Platão”. E acentua: “Agostinho, que durante muito tempo foi, ele próprio, maniqueu, acabou por retirar da metafísica neoplatônica os argumentos decisivos contra o maniqueísmo” (BRACHTENDORF, 2020, p. 45), mesmo que, tempos depois, o Hiponense se viu diante da tarefa de transformar essa metafísica, pelo fato do “monismo de Plotino” (BRACHTENDORF, 2020, p. 45) lhe parecer pouco aceitável. Em outros termos, Agostinho modifica o monismo como um monoteísmo e, em conformidade com isso, pela ideia da Criação. Nesse contexto, ainda que o Bispo de Hipona venha remodelar a doutrina monista plotiniana, o contato com a leitura das obras de Platão, as quais Agostinho tivera acesso através do neoplatonismo, “...me deparaste com alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim” (AGOSTINHO, 2020, v. 1, p. 193), parece, por conseguinte, ter provocado um impulso na formação intelectual do filósofo.

Consequentemente, Agostinho pode ter sido levado a reconhecer, num primeiro momento, que examinar a si mesmo, a sua interioridade, se inicia diante da leitura dos livros neoplatônicos, notadamente o neoplatonismo de Plotino, uma vez que a leitura desses livros pôde criar possibilidades para revelar-lhe a realidade de uma vida imaterial à qual guardava relação com a vida interior e, por conseguinte, ao encontro com Deus. Sobre essas leituras, ele escreve: “Admoestado por essas leituras a voltar a mim mesmo, entrei guiado por ti em meu interior, e o pude fazer porque te fizeste minha ajuda” (AGOSTINHO, 2020, v. 1, p. 196). Percebe-se que, ao tomar contato com um movimento filosófico conhecido como neoplatonismo, movimento este que se caracteriza “por um regresso à metafísica idealista de

Platão” (BRACHTENDORF, 2020, p. 34) e, conseqüentemente, ao se aproximar da doutrina neoplatônica de Plotino, à qual advogava pela espiritualidade e a imortalidade da alma, Agostinho parece ter finalmente alcançado os meios conceituais pelos quais chega ao conhecimento adequado de Deus.

No entanto, mesmo seguindo os ensinamentos proporcionados pela filosofia plotiniana em diversos aspectos, como por exemplo, “[...] a dimensão metafísica que Plotino forneceu foi de grande interesse para Agostinho” (BRACHTENDORF, 2020, p. 45), ou seja, mesmo Agostinho se identificando com os ensinamentos proporcionados pela corrente de pensamento da filosofia neoplatônica, ele os refaz, remodela e, a partir de então, irá fundamentá-los em um viés de cunho religioso com base na fé cristã. Ensinamentos, inclusive, que o próprio Agostinho não encontrara nos livros neoplatônicos, mesmo aqueles veiculados por Plotino. Ao lançar luz sobre esse fato, Brachtendorf, (2020, p. 46) escreve: “Sem crença religiosa o ser humano não pode atingir seu objetivo final”, isto é, a procura pela Verdade mediante a fé e a investigação de si próprio⁶.

Parece ficar evidente que tanto o maniqueísmo como o neoplatonismo, foram fundamentais para Agostinho no caminho percorrido em investigar a si próprio para alcançar a sua paz interior e, conseqüentemente, a procura de Deus. Em outras palavras, mesmo que Agostinho, tempos depois, precisou efetuar modificações, especialmente na filosofia neoplatônica plotiniana, essas duas escolas do pensamento contribuíram de forma profícua em sua formação intelectual, especialmente na redação de uma das suas principais obras: **Confissões**.

Após discorrermos, de forma breve, o percurso intelectual de Agostinho, mesmo não sendo alvo das reflexões de Ricoeur quando da sua análise sobre a memória pessoal na obra do Bispo de Hipona e, apenas fazendo referências a dois momentos da sua vida, a saber, o maniqueísmo e o neoplatonismo, entendemos que essas duas escolas do pensamento, em múltiplos aspectos, influenciaram o Hiponense na redação das **Confissões**, em que Agostinho faz uma análise da existência humana e, no caso específico, da sua vida espiritual, ou mesmo “lançando um olhar retrospectivo sobre a obra de sua vida” (BRACHTENDORF, 2020, p. 12), que o conduzirá ao encontro consigo mesmo, isto é, com a sua interioridade, com o Deus cristão e, conseqüentemente, com a sua memória, como evidencia o próprio Agostinho: “A

⁶ Quanto à influência da experiência neoplatônica na formação intelectual de Agostinho, ver: BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**, 12^a ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020, p.107-121; BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**, 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 34-46; p. 147-51.

memória nada mais é que um poder próprio de minha alma, que pertence à minha natureza” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 63).

Passemos, então, de agora em diante, e de maneira mais aprofundada, à discussão proposta por Ricoeur acerca da memória pessoal.

Ao iniciar o desenvolvimento das investigações a respeito da memória, em sua obra **A memória, a história, o esquecimento**, especialmente na parte I, capítulo 3, nomeado de *Memória pessoal, memória coletiva*, o qual se tomará como o capítulo mais profícuo no que se refere às fontes para o nosso estudo, percebe-se que ao desenvolver o seu trabalho, Ricoeur tem uma preocupação em não perder de vista as discussões sobre o tema da memória. É nesse cenário que, no começo do século XX, o tema da memória volta a ganhar relevância diante dos desafios inerentes às várias áreas do conhecimento e, em especial, na filosofia ricoeuriana.

Ao iniciar a discussão sobre a memória pessoal, Ricoeur encontra Agostinho que se constitui como o primeiro autor tomado na essência e na defesa do olhar interior, ou seja, para Agostinho a memória tem um caráter singular e, por esse motivo pode-se falar das “minhas lembranças”. Por conseguinte, Ricoeur mencionará uma “tradição do olhar interior” (RICOEUR, 2007, p. 107) para situar a atribuição da memória ao *eu* do “quem” lembra. Esta afirmação abre possibilidades para se considerar que há uma atribuição a um sujeito capaz de se lembrar. Em outras palavras, pensar a memória como algo pertencente apenas a si mesmo é estar diante de um exercício comum e talvez quase natural. Como acentua Ricoeur (2007, p. 107), “ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si”. Essa concepção se mostra com tanta força que parece inegável que as lembranças pertencem tão-somente ao sujeito em sua singularidade ou mesmo em sua individualidade.

Destarte, a partir de então, o filósofo francês recorre às suas ideias para demonstrar como o aspecto da memória pessoal foi pensada e desenvolvida no plano filosófico. Ao se lançar nessa tarefa, Ricoeur traz à baila três pensadores vinculados com a tradição da memória interior: Agostinho, que é conhecido entre os maiores intérpretes do seu pensamento como sendo o filósofo da interioridade; John Locke, que explana o vínculo entre *identity, consciousness e self* ou identidade pessoal, o si e a memória e Edmund Husserl, filósofo pelo qual “a escola do olhar interior atinge seu apogeu” (RICOEUR, 2007, p. 108)⁷.

⁷ A partir desse ponto, Ricoeur coloca em marcha uma discussão para demonstrar como a tradição do olhar interior foi pensada e construída no plano filosófico por autores como Agostinho, John Locke e Edmund Husserl. No entanto, o nosso propósito nesse estudo é apresentar a atribuição da memória ao eu interior em Agostinho. Em razão disso, não será abordada a atribuição da memória interior tanto em relação a John Locke quanto a

Alicerçado nas considerações à discussão sobre a memória interior, no percurso que desenvolveremos, intentamos percorrer um caminho investigando a atribuição da memória ao eu interior em Agostinho e sua relação com as discussões consideradas por Ricoeur. Essa escolha se faz pertinente, por entendermos que Agostinho ao tratar sobre o tema da interiorização destaca um voltar-se a si mesmo, para o interior de si mesmo, uma vez que boa parte da sua vida peregrinou em um mundo exterior e, por consequência, se distanciou de sua própria interioridade, “E que lugar há em mim para receber a meu Deus”? (AGOSTINHO, 2020, p. 20, v.1).

É importante deixar claro que antes de adentrarmos na discussão sobre a memória pessoal, a qual pretendemos fazê-la nas linhas seguintes, intencionamos apresentar algumas considerações sobre o percurso desenvolvido por Agostinho em direção à interioridade, ao seu próprio interior, lugar de uma experiência íntima e pessoal.

Agostinho é o filósofo da interioridade e, para ele Deus habita o interior do homem fazendo com que ele se afaste de toda e qualquer **metafísica do materialismo** e, diante desse afastamento, percorra um caminho que leva a Deus: “E como invocarei meu Deus, meu Deus e meu Senhor, se ao invocá-lo o faria certamente dentro de mim?” (AGOSTINHO, 2020, p. 20, v.1). Para o autor das *Confissões*, o caminho para encontrar Deus se dá na interioridade: “E, assim, se existo, que motivo pode haver para Te pedir que venhas a mim, já que não existiria se em mim não habitásseis?” (AGOSTINHO, 2020, p. 20, v.1).

Se para Agostinho, Deus habita no interior do homem, infere-se, segundo essa premissa, que deste modo, procurar Deus será trilhar o itinerário que leva a si mesmo. Nesse sentido, Deus está na interioridade, Deus habita o interior do homem, “E, no entanto, estavas dentro de mim, e eu fora, a te procurar” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 84). Isto quer significar que, há uma relação recíproca entre o eu interior agostiniano e Deus, de modo que o conhecimento de si está intimamente ligado ao conhecimento de Deus e, a busca por Deus deve se iniciar na interioridade.

Pensar a interioridade consoante Agostinho, é dialogar com a realidade da experiência do autor africano consigo mesmo e, por consequência, a realidade da sua experiência com Deus. Realmente, se para Agostinho, Deus habita no interior do homem, depreende-se que “procurar Deus será percorrer o caminho que leva a si mesmo” (FERNANDES, 2007, p. 45), ou seja, a uma experiência de estar diante de seu próprio interior.

Percebe-se, em vista disso, que para Agostinho, a presença de Deus na interioridade significa uma condição imprescindível para o entendimento da memória, “Tudo isso realizo interiormente, no imenso palácio de minha memória” (AGOSTINHO, 2020, v. 2, p. 62). Diante do exposto, uma questão parece nos inquietar quando tratamos da interioridade em Agostinho, a saber: em que consiste a interioridade no pensamento agostiniano? Seria essa interioridade concebida como lugar ou mesmo um espaço geográfico? O livro X das **Confissões** acena com algumas pistas à procura de respostas a tais questionamentos, não obstante seja necessário fazer o uso de algumas metáforas, que podem despertar no leitor possibilidades que o conduzam a compreender esta problemática. Em outras palavras, apoiado no texto das **Confissões**, Agostinho manifesta um mergulho em si na intenção de um encontro consigo mesmo e, nesse sentido, a “interioridade é apresentada como uma forma de espacialidade da intimidade” (QUADROS, 2016, p. 116). Mas também, a interioridade parece ser muito mais um processo, um voltar-se cada vez mais para o interior até o mais íntimo de si, ou seja, “É o movimento em si da interiorização” (GRACIOSO, 2010, p. 51).

Conseqüentemente, o movimento de interiorização se constitui como um tema central na filosofia de Agostinho. Esse caráter um tanto quanto indelével marca de modo relevante a vida de Agostinho em seu percurso na busca do encontro consigo mesmo. Ademais, pensar a interioridade consoante Agostinho é dialogar com a realidade da experiência do autor africano consigo mesmo. Infere-se, sustentado nessa afirmação, que se faz necessário realizar o movimento que possa criar possibilidades de o homem sair das coisas materiais, exteriores e mutáveis, e voltar-se para o interior de si mesmo, para a sua interioridade.

Todavia, uma vez que percorremos o caminho nas linhas anteriores desenvolvendo um estudo no que se refere à tese da interioridade em Agostinho, convém-nos agora darmos mais um passo à frente para falarmos sobre a memória. Entretanto, é importante sublinhar que mesmo se tratando de forma específica no percurso agostiniano acerca da memória, a interioridade não pode dela se distanciar, por entendermos que discorrer sobre a memória em Agostinho, é desenvolver aspectos que estão também presentes na interioridade. Ademais, fundado nessas considerações, pode-se evidenciar que a teoria sobre a memória em Agostinho guarda aspectos relevantes quando se trata da interioridade. À vista disso, tanto a memória como a interioridade estão em/na relação.

Contudo, a análise sobre a memória será desenvolvida, na esteira do pensamento filosófico de Ricoeur, por entendermos que o filósofo francês empreende um estudo sobre essa faculdade humana para além de uma interioridade e, conseqüentemente, mais do que uma memória pessoal. De modo que, essa capacidade de conservar lembranças, em Ricoeur

alcança o reconhecimento de si e mútuo. Esse fato se mostra relevante na discussão sobre a memória nos estudos ricoeurianos, ao ponto de Quadros (2016, p. 115), afirmar que “para Ricoeur, a grande preocupação não está numa investigação por uma interioridade somente, mas no que leva-nos à ação, isto é, para o autor francês, o reconhecimento se dá no movimento das relações e no agir humano”. É nesse contexto de reflexão que evidenciamos os estudos de Ricoeur como sendo um dos filósofos, entre os autores do século XX, isto é, da nossa contemporaneidade, que se debruçaram sobre o tema da memória. Melhor dizendo, a questão sobre a memória se insere em uma das temáticas para a qual o filósofo francês aponta sua atenção, numa “possível análise dos fenômenos relativos à memória e de seus desdobramentos no que se refere à produção da narrativa historiográfica” (CORÁ; VIEIRA, 2012, p. 76).

Como assinala Ricoeur (2007, p. 108), no contexto ao qual se insere a discussão sobre o caráter essencialmente privado da memória, é na “Antiguidade tardia de matiz cristã”, que se encontram as evidências da tradição do olhar interior e seus iniciadores, sendo “Santo Agostinho sua expressão e seu iniciador. Pode-se dizer dele que inventou a interioridade sobre o fundo da experiência cristã da conversão” (RICOEUR, 2007, p. 108). É fundamentado nas considerações acerca da memória e a sua relação com a interioridade, mas, também em sua ampliação com o reconhecimento de si e mútuo, que Ricoeur desenvolve uma análise do texto das **Confissões**, especialmente no livro X.

Antes, Ricoeur busca deixar explícita a intenção de sua pesquisa, a saber: estender pontes entre discursos que se mostram divorciados, afastados, de modo que, tornam problemática a questão de uma memória coletiva. Todavia, qual o propósito de Ricoeur ao afirmar isso? O que entender do pensamento ricoeuriano ao propor estender pontes a esses discursos? Na esteira do pensamento ricoeuriano, percebemos que o filósofo francês, entende que há, de um lado, uma consciência individual que beira o “solipsismo especulativo” sede da memória individual; e a noção de consciência coletiva, suporte da memória coletiva, de outro. Em vista disso, Ricoeur se propõe a “discernir as razões desse mal-entendido radical por um exame do funcionamento interno de cada um dos discursos sustentados de um lado e de outro” (RICOEUR, 2007, p. 107). Isto posto, sua intenção é a de não deixar escapar um diálogo entre a memória individual e a memória coletiva e, desta maneira, “examinar o funcionamento interno de ambos os discursos com a esperança de encontrar caminhos de entendimento mútuo” (BRUZZONE, 2012, p. 95). Numa palavra: ele advogava que tanto a memória individual quanto a memória coletiva, estão na e em relação.

Assim, seria apressado de nossa parte afirmar veementemente que a intenção do estudo ricoeuriano acerca da memória é a de apresentar uma resolução das problemáticas às quais elas estão albergadas. Isso ocorre motivado pelo fato de que o que caracteriza o trabalho de pensamento de Ricoeur é o de colocar em diálogo os mais diferentes autores, respeitando-lhes o trabalho e, ao mesmo tempo, extraindo deles o mais relevante ao desenvolvimento de sua própria investigação. Dessa forma, a nossa pesquisa caminha no sentido de tomar as duas dimensões da atribuição da memória – individual e coletiva – como algo indispensável na expectativa de encontrar maneiras de entendimento mútuo.

Como assenta o filósofo francês em suas considerações em relação à memória pessoal, essa “escola do olhar interior instaurou-se assim progressivamente” (RICOEUR, 2007, p. 106), ao ponto de colocar no “olhar interior” um impasse para a memória coletiva. Infere-se, a partir dessa afirmação, que esse fato, por extensão, põe em relevo a próxima escala da investigação acerca da memória proposta por Ricoeur, isto é, o pensamento ricoeuriano evidencia como pressuposto manifesto compreender a questão da imputação da memória a um sujeito. Nesse sentido, Ricoeur, ao afirmar que lembrando-se de alguma coisa, de algo, a pessoa ou alguém se lembra de si, tal ideia se mostra com tanta força que parece evidente que as lembranças se remetem ao próprio sujeito singular, ou seja, das “minhas” e não das “suas” lembranças. Corroborando com o pensamento ricoeuriano, Quadros (2016, p. 113) observa que, “essa compreensão, em muitos momentos, dominou inteiramente a percepção do *locus* da memória, até por conta de seu caráter, digamos assim, mais comum, rotineiro, uma vez que ‘geralmente’ somos nós, a partir do *eu* que lembramos ou que, pelo menos, enunciamos as lembranças”.

Ao restabelecer e trazer a discussão sobre o tema da memória para o campo filosófico, Ricoeur desenvolve uma análise no texto do Livro X das **Confissões** e, ao interpretar o pensamento do Bispo de Hipona, afirma que ele é o filósofo da interioridade, como veremos mais adiante.

Em face dessa discussão, abordar acerca da memória numa perspectiva interior em sua interioridade, é se lançar num debate que está em relação com a questão do homem interior, pois é “no interior do ser humano que habita a verdade” (BRACHTENDORF, 2020, p. 41). Ademais, é no contexto da discussão no que se refere à memória numa compreensão interior, que Ricoeur, em seus estudos sobre a memória, traz à baila uma análise sobre o “mecanismo” interno da memória na perspectiva individual, como buscamos desenvolver nesse instante.

No Livro X das **Confissões**, Agostinho parece lançar mão do uso de metáforas para descrever a atividade da memória: “Grande é este poder da memória, prodigiosamente grande,

meu Deus! É um santuário amplo e infinito. Quem o pôde sondar até suas profundezas?” (AGOSTINHO, 2020, p. 62, v.2). Além disso, a memória constitui um dos principais temas, além de inúmeros outros, que norteiam o Livro X das **Confissões**. De certo, Deus representa uma questão importante para se compreender a memória, “Grande é o poder da memória! E ela tem algo que me causa horror, meu Deus, em sua multiplicidade infinita e profunda” (AGOSTINHO, 2020, p. 73, v.2). Posto isto, é a presença de Deus na interioridade, fundamentada numa perspectiva “interior sobre o fundo da experiência cristã da conversão”, que torna Agostinho “ao mesmo tempo sua expressão e seu iniciador” (RICOEUR, 2007, p. 108).

Contudo, esclarece o filósofo francês, “[...] não são ainda a consciência e o si, nem tampouco o sujeito que Santo Agostinho descreve e honra, mas já é o homem interior que se lembra de si mesmo” (RICOEUR, 2007, p. 108). O que leva Ricoeur a esta afirmação? Estaria Agostinho abrindo novas veredas para uma abordagem diferente sobre a equação entre a consciência, o si e o sujeito? Todavia, como “iniciador” de uma tradição, é bem possível que Agostinho não tenha, ao escrever suas **Confissões**, essa preocupação com questões sobre a fundação dos três elementos daquela equação. Ademais, entendemos que essa tarefa estaria reservada apenas à contemporaneidade, quando o que se busca ali é “encontrar a raiz de um conceito” (BRUZZONE, 2012, p. 38). Corroborando com essa problemática, Quadros (2016, p. 116), escreve: “Agostinho, como inaugurador de uma tradição, não tem, em sua exposição, preocupação com questões que estarão na ordem do dia dessa mesma tradição séculos depois, por isso, o homem interior agostiniano ainda não evidencia questões como, por exemplo, a consciência e o si ou mesmo o sujeito”. Dessa maneira, em Agostinho, não se trata de consciência, de si ou de sujeito, e sim, fundamentalmente, do homem interior se lembrando de si mesmo. Quer dizer, o Hiponense sustenta a possibilidade de estimular os homens para o interior, pois é no homem interior, onde habita Deus, que se deve viver com e a partir dele, pois assim, o homem deixa de buscar o divino fora de si, nas coisas mutáveis e passageiras.

Nesta perspectiva, Ricoeur, ao fazer a análise do texto das *Confissões*, evidencia que Agostinho discorre fundamentalmente sobre o homem e sua interioridade, o seu interior e, conseqüentemente, o conhecimento de si mesmo. Mas, enquanto Ricoeur faz menção, no que se refere à memória, apenas ao homem interior, o próprio Agostinho (2020, p. 57-58, v.2) faz alusão a dois homens: um exterior e outro interior.

Dirigi-me, então, a mim mesmo, e disse para mim: “E tu, quem és?” E respondi: “Um homem”. Para me servirem, tenho um corpo e uma alma: aquele exterior, esta interior. Por qual destas partes de mim mesmo deverei

buscar meu Deus, a quem eu já havia procurado com o corpo desde a terra até o céu, até onde pude enviar os raios de meus olhos como mensageiros? Melhor, sem dúvida, é a parte interior de mim mesmo.

Corroborando com a tese agostiniana acerca da existência tanto de um homem exterior como de um homem interior, Gilson (2010, p. 225) sublinha:

Ora, há em nós, por assim dizer, dois homens: o homem exterior e o homem interior. Diz respeito ao homem exterior tudo o que nos é comum com os animais: corpo material, vida vegetativa, conhecimento sensível, imagens e lembranças das sensações. Ao contrário, diz respeito ao homem interior, tudo o que pertence propriamente a nós e não se encontra nos animais. Julgamos nossas sensações, comparamo-las entre si, medimos os corpos e as figuras submetendo-os às proporções e aos números [...].

É possível depreender que diz respeito ao homem exterior aquilo que na alma se assemelha ao animal. Além do que, “os sentidos corporais seriam a principal fonte de conhecimento do homem exterior, embora limitado a somente aquilo que é mundano” (FERNANDES, 2007, p. 48). E, mais adiante, sentencia: “É por meio do ‘homem interior’ que o homem tem acesso às verdades, tanto imateriais e imutáveis – verdades de Deus e da alma – como as verdades do próprio mundo visível” (FERNANDES, 2007, p. 48).

Ainda relacionado a uma reflexão acerca do homem interior, para Ricoeur, a força dessa perspectiva se encontra, na realização da “análise da memória à do tempo nos Livros X e XI das **Confissões**” (RICOEUR, 2007, p. 108-109). Todavia, não vamos discorrer acerca da análise da memória do tempo ricoeuriano nesta pesquisa, em virtude de ser imprescindível desenvolver a articulação do tempo através da dinâmica do passado, presente e futuro. Nesse sentido, e por conta de sua particularidade, não constitui um aspecto relevante para desenvolvermos as reflexões nesta pesquisa.

Retomando à discussão sobre o caráter da memória pessoal, ao considerar que a memória está e se dá no interior do homem, Agostinho parte da interioridade, ou seja, num retorno a si mesmo, afirma que o homem se coloca em disponibilidade para o encontro com Deus e, conseqüentemente, para o encontro com a memória. Escreve Agostinho (2020, p. 82, v.2):

Vê como explorei o campo de minha memória em tua procura, Senhor; não me foi possível encontrar-te fora dela. Porque nada encontrei de ti que não fosse lembrança desde que aprendi a te conhecer, e nunca me esqueci de ti desde que te conheci. Onde encontrei a verdade, aí encontrei meu Deus, que é a própria verdade; e desde que aprendi a conhecer a verdade, nunca mais a esqueci. Por isso, desde que te conheço, permaneces em minha memória. É lá que encontro quando me lembro de ti e quando sou feliz em ti. Estas são

as santas delícias que me deste em tua misericórdia, pondo os olhos em minha pobreza.

Percebe-se que é na memória que Deus é primeiramente averiguado, uma vez que, quando nos esquecemos de algo é em Deus que deve começar a procura, pois “[...] desde que Te conheço, permaneces em minha memória” (AGOSTINHO, 2020, p. 57-58, v.2) e, ao mesmo tempo, como Deus habita o interior do homem, é também numa indagação de si que se dá o “círculo” da memória.

Partindo das considerações evidenciadas por Ricoeur em linhas precedentes sobre a memória pessoal e sua relação com as ideias de Agostinho sobre o sujeito da memória no Livro X das **Confissões**, este tópico teve como escopo, refletir sobre como se dá no pensamento de Agostinho o “funcionamento” da memória e da interioridade, para isso, analisamos num primeiro momento a questão da interioridade, passando, em seguida, para a questão da memória no pensamento agostiniano na obra as **Confissões**.

A memória e a interioridade, postas em discussão até aqui, parecem indissociáveis quando abordadas pela doutrina agostiniana. Em função disso, a memória consiste na dimensão interior do ser humano e, nessa perspectiva, é na própria interioridade que o homem poderá alcançar Deus e, por consequência, a memória. Dessa forma, Agostinho traz a discussão sobre a memória para a interioridade. Esta será pensada como um espaço interior, mas como espaço interior habitado pelo divino, pelo Deus cristão agostiniano.

Portanto, o percurso filosófico que inaugura a doutrina agostiniana sobre a memória, é a afirmação de que a memória está relacionada como sendo de si mesmo, de sua interioridade. Nesse contexto, podemos afirmar que Agostinho expõe a noção de que a memória é a forma por excelência que revela o seu interior, isto é, do interior do homem ao próprio homem.

Isto posto, nas linhas precedentes intencionamos evidenciar um estudo acerca da memória do ponto de vista da tradição do olhar interior no pensamento de Agostinho, discorrendo acerca da memória pessoal na esteira das reflexões desenvolvidas por Ricoeur. Nesse instante, no percurso que hora realizamos, intencionamos apresentar algumas considerações no que se refere à memória coletiva sustentada na obra do sociólogo francês Maurice Halbwachs. Desse modo, apoiado na premissa da atribuição de uma memória a uma coletividade apenas, esse percurso se desenvolverá a partir das considerações e das reflexões filosóficas de Ricoeur acerca da obra **Memória Coletiva** de Maurice Halbwachs.

4.2 Atribuição da memória à coletividade

A partir deste momento, discutiremos a questão sobre a memória coletiva, isto é, da memória que brota dos marcos de uma sociedade, da interação e do lugar que os sujeitos ocupam em um grupo social. Desse modo, em Halbwachs (2003), há uma valorização da memória ao ponto de apenas se conceber como possível uma memória exclusiva de entidades coletivas.

Nessa perspectiva, faremos uma reflexão sobre a obra **Memória Coletiva** de Halbwachs, a partir do ponto de vista e das considerações de Ricoeur que reconhece o valor da contribuição halbwachiana em atribuir a titularidade da memória a uma entidade coletiva: grupo ou sociedade. Ao afirmar isso, investigaremos na presente pesquisa, a importância para a nossa discussão como um todo, sobre a memória coletiva a partir das considerações de Ricoeur acerca da relevante obra **Memória Coletiva** de Halbwachs e sua significativa contribuição nos estudos de memória.

4.2.1 Memória coletiva: uma leitura crítica ricoeuriana

Maurice Halbwachs (1877-1945), cuja obra se destaca pela formulação do conceito de memória coletiva, foi o primeiro sociólogo francês a se dedicar ao tema da memória coletiva ou memória social. Estamos lançados na discussão que envolve o conceito de memória coletiva formulada por Halbwachs.

Ao iniciar essa discussão, recorreremos mais uma vez ao capítulo 3, **Memória pessoal, memória coletiva**, da primeira parte da obra **A memória, a história, o esquecimento**, de Ricoeur (2007), para desenvolvermos o nosso estudo e, conseqüentemente, darmos continuidade ao que foi discutido no tópico anterior, uma vez que, a tese ricoeuriana acerca da memória pessoal e da memória coletiva, tem como base a relação entre as duas memórias.

Para tanto, o objetivo da discussão que propomos apresentar nesse tópico, diz respeito ao estudo desenvolvido por Ricoeur com relação a memória coletiva, na qual há uma valorização de um sujeito plural da memória, prestes a se considerar como possível uma memória exclusiva de entidades coletivas.

A memória, em princípio, pode ser caracterizada como possibilidade de atribuir novos sentidos ao passado, presente e futuro. Portanto, pela memória abre-se a perspectiva de significar e também de ressignificar as coisas da realidade.

Nessa perspectiva, Ricoeur, ao empreender em seus estudos uma análise sobre o livro de Maurice Halbwachs, **A memória coletiva**, parece não hesitar ao deixar claro suas impressões a respeito da importância do êxito obtido após a publicação daquela obra, ao ponto de afirmar que “Deve-se a Maurice Halbwachs a audaciosa decisão de pensamento que consiste em atribuir a memória diretamente a uma entidade coletiva que ele chama de grupo ou sociedade” (RICOEUR, 2007, p. 130). Contudo, é preciso esclarecer que ao tratar da natureza social da memória, isto é, atribuir à constituição da memória ao grupo ou sociedade e, nessa perspectiva, a memória se põe de forma exclusivamente coletiva, Halbwachs também aponta em direção a uma memória individual. Mas, é preciso deixar claro que, mesmo não negando um ponto individual acerca da natureza da memória, o sociólogo francês assegura que a memória se evidencia quando inserida em uma sociedade, em uma coletividade. Nesse sentido, Halbwachs (2003, p. 30) escreve:

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem.

Segundo Halbwachs, a memória é sempre concebida pelos grupos com os quais estamos vinculados tanto por nossa existência como pela afetividade. Esta última que tem como uma das funções ligar o grupo, segundo Halbwachs é responsável pela memória, ou como sugere o próprio autor, não nos lembramos sozinhos “[...] só lembraremos se nos colocarmos no ponto de vista de um ou muitos grupos e se nos situarmos em uma ou muitas correntes do pensamento coletivo” (HALBWACHS, 2003, p. 41).

Dizendo de outro modo, a memória não brota de indivíduos isolados, mas estaria relacionada fundamentalmente ao fator social, ou de acordo com Magalhães e Almeida (2011, p. 99) aos “marcos de uma sociedade, da interação e do lugar que os sujeitos ocupam em um grupo social”. Por conseguinte, as lembranças estariam sempre relacionadas a grupos, a exemplo da família, amigos, escola, lugares visitados em comum, ou seja, “os grupos com os quais estamos ligados por vivências reais e por afetos, são os marcos efetivos da memória” (QUADROS, 2016, p. 97).

Em seu estudo sobre a memória, Halbwachs lança luzes para demonstrar os mecanismos da constituição de uma memória como construção social e ao mesmo tempo fenômeno coletivo. Nesse horizonte de reflexão, isto quer significar que a memória individual

se constitui, mas também se insere na memória coletiva que é um fenômeno que se prolonga dentro de alguns grupos sociais, dos quais tomamos parte no decorrer da nossa existência. Esses grupos sociais, segundo o sociólogo francês, começam pela família, passando pela escola, alcançando o trabalho, e assim por diante nas diversas instâncias sociais. Ademais, é com base nesse ponto de vista, que Halbwachs elabora sua teoria sobre a memória coletiva e, desta maneira, analisa evidências, de certo modo, tanto nos conceitos de “quadros sociais da memória”, como no auxílio do pensamento de Durkheim, pensador das ciências sociais, no qual Halbwachs encontrou sua referência na sociologia, mesmo que tempos depois tenha construído seu próprio percurso e sua perspectiva de pensamento.

Esse fato que engendra a teoria halbwachiana sobre a memória coletiva, foi observado por Ricoeur, quando apontou que “ele [Halbwachs] já havia forjado o conceito de ‘quadros sociais da memória’ antes de **A Memória coletiva**. Na época, era na condição de sociólogo puro, e na esteira de Émile Durkheim, que ele designava a memória em terceira pessoa e lhe atribuía estruturas acessíveis à observação objetiva” (RICOEUR, 2007, p. 130). Todavia, essa empreitada suscitada pelo pensamento do sociólogo durkheimiano se desenvolveu posteriormente, pois, ainda nas pegadas de Ricoeur, “O passo dado em **A Memória coletiva** consiste em desimplicar a referência à memória coletiva do próprio trabalho da memória pessoal enquanto se recorda de suas lembranças” (RICOEUR, 2007, p. 130). Por isso, segundo Halbwachs (2003, p. 69), o grupo é uma condição para a construção da memória, pois,

[...] a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. [...] diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes.

Em vista disso, a teoria halbwachiana sobre a memória coletiva, concebe que a memória é essencialmente social, posto que precisamos dos outros para nos lembrar. Assim, o “fator coletivo é inerente à memória; ainda mais, a memória pessoal está submetida à memória coletiva” (CRACCO, 2017, p. 362).

Isto posto, Ricoeur além de compreender o pensamento de Halbwachs “desde o aparecimento de ‘quadros sociais de memória’ e toda a proximidade [ao] pensamento de Durkheim e uma ‘sociologia pura’” (QUADROS, 2016, p. 97), esse cenário de referência leva Halbwachs a afirmar que a memória individual é evidenciada sob uma perspectiva da

memória coletiva, ou mesmo que a própria memória individual é derivada da memória coletiva:

Não há lembranças que reaparecem sem que de alguma forma seja possível relacioná-las a um grupo, porque o acontecimento que elas produzem foi percebido por nós num momento em que estávamos sozinhos (não em aparências, mas realmente sós), cuja imagem não esteja no pensamento de nenhum conjunto de indivíduos, algo que recordaremos (espontaneamente, por nós). (HALBWACHS, 2003, p. 42).

Em sua análise da memória coletiva, Halbwachs (2003) evidencia a força dos diferentes pontos de referências que estão na base que vão estruturar nossa memória e, que por extensão, a inserem na memória da coletividade à qual fazemos parte. Ademais, pensar em memória, como sustentada pela tese halbwachiana, é pensar em relação à sociedade, ou seja, que a memória coletiva é, sem dúvida, um fenômeno social e coletivo, constituída, fundamentalmente, do que é vivido em grupo.

Numa época em que a memória era compreendida primordialmente como fenômeno individual, dimensão pensada e construída no plano filosófico por alguns autores dentre eles: Agostinho, John Locke, Henri Bergson e Edmund Husserl, o tema da memória coletiva, que aborda de maneira fundamental a questão do princípio de coesão social, irrompe e evidencia um papel particular no contexto da sociedade contemporânea. Em outros termos, há uma valorização de um sujeito plural da memória, ao ponto de tão somente conceber como possível uma memória exclusiva de natureza coletiva. Isto posto, em sua análise sobre a memória coletiva, Halbwachs sublinha que a memória é sempre concebida em grupo, pois “Não há lembranças que reaparecem sem que de alguma forma seja possível relacioná-las a um grupo” (HALBWACHS, 2003, p. 42).

Em vista disso, é fundado nesses grupos que a nossa memória é estruturada, segundo Halbwachs, e que a insere na memória da coletividade a que pertencemos. Desta maneira, a memória é sempre concebida em grupo, pois o grupo se faz presente ao indivíduo. Corroborando com essa análise, é “Halbwachs, em especial, quem passa a tratar da natureza social da memória” e, nesse sentido, “a memória não brota de indivíduos isolados, mas sim dos marcos de uma sociedade, da interação e do lugar que os sujeitos ocupam em um grupo social” (MAGALHÃES; ALMEIDA, p. 99, 2011). Depreende-se que, como contraponto a uma memória atribuída a alguém no singular ou, nas pegadas de Ricoeur, a uma memória pessoal, irrompe-se uma memória a qual há uma valorização de um sujeito plural da memória, próximo a considerar como concebível uma memória de entidades apenas coletiva.

Assim sendo, partindo do pressuposto sobre a tese que aponta que a memória é fundamentalmente social, Halbwachs em sua obra **A memória coletiva**, afirma “que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (HALBWACHS, 2003, p. 42). Neste sentido, é a partir das considerações feitas por Halbwachs em oposição a ideia de uma memória individual, que a sua tese ganha corpo ao defender que, “só lembraremos se nos colocarmos no ponto de vista de um ou muitos grupos” (HALBWACHS, 2003, p. 41). Em vista disso, Ricoeur, ao analisar os pressupostos que sustentam as ideias halbwachianas sobre a memória coletiva, empreende uma leitura crítica acerca da tese sobre a memória coletiva defendida por Halbwachs, por defender que a memória se constitui puramente no convívio social. Em outras palavras, Ricoeur contesta Halbwachs quanto a ausência do indivíduo na sua reflexão sobre a constituição da memória e, conseqüentemente, ao colocar a ênfase na consciência coletiva, amplia a dificuldade à compreensão mesma da memória.

Por conseguinte, ao construir a sua tese sobre a memória coletiva, Halbwachs parece mesmo deixar o indivíduo à deriva, ou seja, mesmo reconhecendo que “O primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso” (HALBWACHS, 2003, p. 29), ele, Halbwachs, não admite ser possível unir efetivamente o indivíduo, o coletivo e a memória. Esse fato pode ser percebido nas palavras de Quadros (2016, p. 101), ao escrever que “isso, só parece marcar o ponto de partida, uma vez que mesmo esse ato pessoal originário será marcado, determinado pelo social, pelo coletivo”. Portanto, à tese estabelecida no pensamento halbwachiano ao defender a ideia de que o indivíduo apenas se adapta ao meio social, parece mesmo marcar o ponto de partida em que Ricoeur analisa essa consequência e, por essa razão, desenvolve uma crítica ao apontar os limites do conceito halbwachiano sobre a memória pessoal.

Dessa forma, é no contexto de uma reflexão crítica evidenciada por Ricoeur sobre a tese da memória coletiva de Halbwachs, que o filósofo francês sustenta que a faculdade de lembrar é algo formado pelo indivíduo (na constituição da subjetividade) e pelo coletivo, enquanto o sociólogo francês procede exatamente defendendo o contrário, a saber, as lembranças são originárias do coletivo para o individual e, em função disso, os marcos legítimos da memória são aqueles grupos aos quais estamos vinculados por vivências não só reais, mas também afetivos. Ainda no esforço de legitimar as suas ideias, Halbwachs afirma que “elas [outras pessoas] me ajudam a recordá-las [lembranças] e, para melhor me recordar, eu me volto para elas, por um instante adoto seu ponto de vista, entro em seu grupo, do qual continuo a fazer parte” (HALBWACHS, 2003, p. 31).

Assim sendo, ao tecer suas críticas ao modo pelo qual Halbwachs afasta das lembranças o indivíduo, Ricoeur, contudo, parece não negar que há da parte de todos nós, um princípio de pertencimento a um grupo e, nesse sentido, é possível que ao pertencermos a esse grupo um composto de ensinamentos, tanto nosso como das outras pessoas, nos permita compartilhar da convivência referenciada a esse grupo. Tanto é que o filósofo francês chega a afirmar que “para se lembrar, precisa-se dos outros” (RICOEUR, 2007, p. 130). Com base nessa afirmativa e, ao lançar luzes ao pensamento de Ricoeur, fica evidente que

[...] não temos como negar que há da parte de todos nós, um pertencimento a um grupo, um grupo que nos coloca desde o início da vida humana, com um conjunto de ensinamentos que nos chegam através dos outros e, portanto, estamos, mesmo quando individualmente lembramos, referenciados a esse grupo ou a outros grupos de pertencimento que aderimos ao longo da vida. (QUADROS 2016, p. 98).

Em vista disso, Ricoeur, ao discorrer sobre a prática do ato de recordar e do reconhecer, “esses dois fenômenos mnemônicos maiores de nossa tipologia da lembrança” (RICOEUR, 2007, p. 131), afirma que nos deparamos com a memória dos outros, isto é, uma parte da memória individual, ou do “eu”, pertence à memória do grupo. Em outras palavras, esse “acolhimento” por parte do grupo suscita reconhecer que atribuímos as lembranças ao grupo, mesmo quando lembramos de maneira individual. Ou, como nos lembra o próprio filósofo francês, “o testemunho não é considerado enquanto proferido por alguém para ser colhido por outro, mas enquanto recebido por mim de outro a título de informação sobre o passado” (RICOEUR, 2007, p. 131).

Com base na discussão precedente sobre a tese halbwachiana da memória coletiva em desacordo com a memória pessoal, parece não restar dúvidas de que as ideias sobre a memória coletiva sustentadas pelo sociólogo francês, continua sendo um conceito importante, “nomeadamente pelo fato de o autor ter destacado o valor social da memória, ou seja, por ela ser influenciada por fatores coletivos” (MAGALHÃES; ALMEIDA, p. 99, 2011). Contudo, parece também não restar dúvidas de que a tese sobre a memória coletiva afirmada por Halbwachs tem gerado vários questionamentos por parte de inúmeros pensadores sobre o campo de estudo da memória.

Dito isto, a análise crítica realizada por Ricoeur à tese de Halbwachs, vai ganhando novos contornos e novas perspectivas à medida que vamos avançando no estudo desenvolvido pelo filósofo francês a respeito da memória. E mais, a análise crítica ricoeuriana nos leva de volta à relação do individual e da coletividade. Isto posto, lembrar, defende Halbwachs, é

adotar uma posição coletiva construída a partir do auxílio de outros indivíduos que são produzidos na coletividade, ou como escreve Cracco (2017, p. 362), “lembrar, portanto, é adotar uma posição coletiva, um ponto de vista compartilhado segundo determinada concepção comum de mundo”, a oposição de Ricoeur a esse pressuposto fica posta e confrontada, ao defender que a faculdade de lembrar é algo formado pelo individual e pelo coletivo. Destarte, Quadros (2016, p. 102) escreve: “Ricoeur chama a atenção para o caráter complementar das duas propostas em discussão, a perspectiva da memória como individual ou como coletiva”.

De modo consequente, a crítica que tece Ricoeur ao pressuposto defendido por Halbwachs de que o lembrar é adotar uma posição coletiva, é buscada pelo filósofo francês na própria obra do sociólogo francês, a saber, a de que a marca do social pode ser encontrada apenas na recordação pessoal, ou seja, “é no ato pessoal da recordação que foi inicialmente procurada e encontrada a marca do social” (RICOEUR, 2007, p. 133). Dessa forma, pode-se notar que é na memória na condição de faculdade individual que se investiga a marca do aspecto social. Em seguida, no que diz respeito aos atos de memória, afirma o filósofo francês: “Ora, esse ato de recordação é a cada vez nosso. Acreditá-lo, atestá-lo não pode ser denunciado como uma ilusão radical” (RICOEUR, 2007, p. 133).

Consequentemente, a problemática toma amplitude fundamentada no instante em que a análise ricoeuriana reconhece que a tese advogada por Halbwachs, a saber, que as “Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros” (HALBWACHS, 2003, p. 30), exclui qualquer possibilidade de existir uma espontaneidade nas rememorações de um sujeito, isto é, a impossibilidade de uma memória pura e individual. A esse respeito, Ricoeur deixa claro a sua insatisfação quanto à atribuição ilusória das lembranças a nós mesmos: “o próprio ato de ‘se recolocar’ num grupo e de se ‘deslocar’ de grupo em grupo, [...] de adotar o ‘ponto de vista’ do grupo, não supõe uma espontaneidade capaz de dar sequência a si mesma?” (RICOEUR, 2007, p. 132). Ainda nas pegadas de Ricoeur, a razão dessa problemática volta-se para o próprio Halbwachs ao afirmar acerca da não possibilidade de o sujeito rememorar. A respeito disso, o filósofo afirma que, “a ideia da espontaneidade de um sujeito individual de recordação pode ser denunciada como uma ilusão, é porque nossas percepções do mundo exterior se sucedem segundo a mesma ordem de sucessão dos fatos e fenômenos materiais” (RICOEUR, 2007, p. 132).

Esse ponto de discussão suscita a possibilidade de entendermos melhor, na tese halbwachiana, sobre a importância das representações coletivas, visto que a percepção individual, por conta do seu isolamento em virtude das lembranças serem referenciadas

apenas nos grupos, no coletivo, ou seja, “a nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também nas de outros” (HALBWACHS, 2003, p. 29), permanece distante de uma interpretação mais ampla, mais contextualizada a que se referenciar. Ricoeur, no entanto, entende a importância das representações em Halbwachs ao ponto de afirmar que, “é nos quadros do pensamento coletivo que encontramos os meios de evocar a sequência e o encadeamento dos objetos. Somente o pensamento coletivo consegue realizar essa operação” (RICOEUR, 2007, p. 133). Contudo, e mesmo reconhecendo a relevância da memória que mesmo sendo pessoal, nunca deixa de ser coletiva, Ricoeur, ainda assim, pretende lançar luz nesse debate, no intuito de advogar sobre a questão da relação entre o individual e o social, isto é, entre a memória pessoal e a coletiva. E, nesse sentido, “discernindo os mal-entendidos, para isso, propor o exame do funcionamento interno dos discursos de ambas as posições” (QUADROS, 2016, p. 96).

Ao finalizar o seu percurso no que se refere a análise da memória individual e coletiva, Ricoeur sinaliza em direção a uma abertura no desenvolvimento das suas investigações acerca da memória tanto numa vertente pessoal como num aspecto coletivo. Dessa forma, podemos perceber que o filósofo francês compreende no conceito de memória mais do que uma oposição e, nessa perspectiva, Ricoeur sustenta a ideia de uma memória em que não há um domínio, uma sobreposição entre uma memória pessoal e uma memória coletiva. É importante notar, contudo, que segundo Ricoeur, tanto a memória coletiva como a memória pessoal se colocam em/na relação. Portanto, esse reconhecimento do caráter problemático de uma memória coletiva em relação a uma memória pessoal, já anuncia a inversão de perspectiva que marca o percurso sobre a investigação acerca dos fenômenos relativos à memória e de seus desdobramentos na filosofia ricoeuriana.

Demonstrados os pressupostos, as características de cada vertente no que se refere à memória pessoal e coletiva, Ricoeur pretende construir uma relação entre as duas, não obstante suas posições aparentemente se mostrarem discordantes. Nesse sentido, Ricoeur desenvolverá um percurso que seja capaz de “encontrar as complementaridades dessas posições, não somente por acreditar que isso seja possível, mas, somente no entrecruzamento dessas duas perspectivas, será possível realizar com sucesso uma compreensão efetiva sobre a memória” (QUADROS, 2016, p. 102). E mais, Ricoeur sinaliza que seja possível a união de ambas as memórias – pessoal e coletiva –, ao afirmar que: “Proponho-me, [...] explorar os recursos de complementaridade que essas duas abordagens antagonistas contêm” (RICOEUR, 2007, p. 134). No entanto, para que essa empreitada seja cumprida, Ricoeur acrescenta um terceiro elemento, que o autor chama de “próximos”.

Assim, com base nos pressupostos desenvolvidos sobre cada aspecto acerca da memória coletiva e da memória pessoal, Ricoeur almeja encontrar uma ligação entre ambas, a despeito de suas posições, ao que tudo indica, antagônicas. Para dirimir esse obstáculo, e como é próprio do seu pensamento, Ricoeur propõe uma investigação à qual possa encontrar as complementaridades desses campos opostos que colocam a memória como apenas individual ou coletiva.

Nesse sentido, no tópico seguinte, faremos uma análise do estudo desenvolvido por Ricoeur, com a finalidade de apontar um ponto que seja possível afastar o antagonismo estabelecido entre os dois polos da memória pessoal e coletiva. Esse ponto de encontro é viável desde que possibilite a imputação, segundo Ricoeur (2007), de uma memória que permita a atribuição a si, mas também aos outros, e ainda, a uma terceira figura: os *próximos*.

4.3 Três sujeitos de atribuição da memória

Evidenciados, anteriormente, os pressupostos de cada vertente acerca da memória individual e da memória coletiva, daremos agora um passo adiante em que Ricoeur (2007) busca construir uma solução dialética entre as duas memórias, tomando como ponto de partida suas posições aparentemente antagônicas. Segundo o próprio Ricoeur (2007, p. 134), “proponho-me, [...], explorar os recursos de complementaridade que essas duas abordagens antagônicas contêm”.

Discutiremos a partir de agora, sobre a existência da possibilidade de um plano intermediário, segundo Ricoeur, no qual se operam de forma concreta as trocas entre a memória individual e a coletiva. Em outros termos, se as duas memórias apresentam problemas, o objetivo do filósofo francês é investigar as chances de se constituir uma relação entre as duas memórias que possibilite construir uma terceira categoria da memória, na perspectiva de solucionar o entrave entre ambas.

Isso posto, iremos argumentar nesse tópico, sobre o ponto de vista do autor de **A memória, a história, o esquecimento**, no que se refere a possibilidade “de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros” (RICOEUR, 2007, p. 142).

Essa argumentação mesmo não sendo central para a discussão sobre a memória em Agostinho, é expressiva para que possamos compreender a memória em sua atividade. Esse ponto do debate também se torna interessante, pois para Ricoeur foi importante dialogar com a tradição a qual Agostinho pertence para, daí, encontrar possibilidades de estabelecer seu

próprio percurso, e que está efetivado no primeiro sujeito da atribuição, ponto a seguir de nossa discussão.

4.3.1 A quem atribuir a lembrança: eu, os coletivos, os próximos

Nos tópicos anteriores, trouxemos para a discussão duas perspectivas sobre a memória: uma acerca da memória pessoal, outra a respeito da memória coletiva. Ambas foram trazidas para o debate pelas lentes atentas da filosofia ricoeuriana sobre a memória. A partir de então, nesse tópico propomos discutir as ideias sustentadas por Ricoeur no que concerne a problemática entre a memória individual e a memória coletiva. O ponto fulcral dessa discussão, não se situa em compreender melhor as ideias que Ricoeur apresenta em sua obra sobre a memória pessoal e a memória coletiva, pois nos tópicos precedentes essa tarefa foi desenvolvida. No entanto, ainda assim se faz necessário um desenvolvimento mais aprofundado que, de certo, não é nossa intenção nesse texto. O objetivo é analisar as ideias de Ricoeur na busca de uma complementaridade⁸, através do diálogo, para a problemática entre a memória pessoal e coletiva. Nesse sentido, acreditamos junto a Ricoeur, que o entrave entre ambas as memórias, só tem grandes chances de acontecer pela via do diálogo entre os dois polos da memória (a individual e a coletiva). Ao lançar luz sobre essa controvérsia, Quadros (2016, p. 102), escreve que “Ricoeur propõe portanto uma solução dialética para essa problemática”.

Por um lado, Ricoeur, ao analisar o Livro X das **Confissões**, de Agostinho, traz uma discussão à memória pessoal e, para que essa tarefa seja desenvolvida, o filósofo francês toma como parâmetro o olhar interior de Agostinho, cuja tese é a de que a memória tem uma natureza individual. Por outro lado, o filósofo francês, em sua análise à obra *A memória coletiva*, discute a importância dessa memória em Halbwachs ao atribuir à memória a uma entidade apenas coletiva, pois segundo Ricoeur (2007), Halbwachs ao tomar uma audaciosa decisão de que a memória é sempre concebida em grupo, advoga que o grupo está presente para o indivíduo e na possibilidade que o mesmo tem de retomar aos modos de pensamento ao grupo.

Ricoeur pretende constituir uma investigação, na qual os princípios dos discursos, entre a memória pessoal e a memória coletiva, em princípio confinadas a uma polarização,

⁸ Ricoeur buscará por um percurso no qual possa encontrar uma complementaridade acerca das posições dessemelhantes entre a memória individual e a memória coletiva, de modo que seja dissolvida a oposição pressuposta entre ambas as memórias. Aliás, essa parece mesmo ser uma característica de sua forma de pensar. Com efeito, suscitar polêmicas com pensadores de diferentes orientações, não constitui um traço das obras de Ricoeur.

possam ser cotejados ou mesmo submetidos a um diálogo. Nesse sentido, os *próximos*, seria uma nova figura, da atribuição da memória, colocada em discussão por Ricoeur para problematizar o que a tradição defende. E o que a tradição alega é a possibilidade de termos apenas dois tipos de memórias: pessoal e coletiva.

Demonstrados anteriormente, os pressupostos de cada vertente sobre a memória, pessoal e coletiva, Ricoeur tenta construir uma ligação, uma complementaridade entre as duas memórias, a despeito de suas posições de natureza antagônicas. Ricoeur nos chama a atenção para o caráter complementar entre os dois polos da memória individual e da memória coletiva, ao afirmar que é possível identificar o entrecruzamento dessas duas perspectivas. Ou seja, a discussão que Ricoeur propõe é a de que a memória coletiva não pode ser desenvolvida em oposição à memória individual. Ele declara que, diante do mal-entendido, pretende “dar alguma credibilidade à hipótese de uma constituição distinta, porém mútua e cruzada, da memória individual e da memória coletiva” (RICOEUR, 2007, p. 107). Nesse sentido, o filósofo francês intenciona estabelecer uma comunicação, uma interação que coloca a memória individual e a coletiva em mundos próximos, ou seja, não distintos.

Para tanto, e para que essa empreitada possa se efetivar, é necessário construir um entrecruzamento entre ambas as memórias. Desse modo, Ricoeur pretende perscrutar um elemento da linguagem que seja capaz de colocar as duas memórias na relação, e não numa dimensão intermediária. Por consequência, Ricoeur propõe a figura dos *próximos*, que seria a dimensão intermediária onde se dão as trocas entre as minhas lembranças e as dos outros. Consoante a Ricoeur, Quadros (2016, p. 102) escreve: “Para ele [Ricoeur], além da memória propriamente individual (eu) e da memória propriamente coletiva (coletivos) que são realidades visíveis dos sujeitos de atribuição da memória, existiria uma terceira figura da atribuição, os *próximos*”. Contudo, algumas questões se impõem, a saber: que lugar pode ter então essa terceira figura no conjunto da investigação ricoeuriana acerca da memória? Qual o propósito do autor da obra **A memória, a história, o esquecimento** em trazer os **próximos** para o debate sobre a memória?

Ao estudarmos essas questões mais de perto, refletimos a partir das considerações de Ricoeur ao fazer uma oposição entre memória individual e memória coletiva, a saber, não admitir ser possível unir o indivíduo, o coletivo e a memória, Halbwachs não deixa claro nem tampouco apresenta uma fundamentação plausível que garanta a percepção da “unidade do eu” proveniente da perspectiva coletiva, ou como escreve Ricoeur, “como o sentimento da unidade do eu deriva desse pensamento coletivo” (RICOEUR, 2007, p. 133). Ricoeur propõe estabelecer esforços à procura de um caminho que poderá resultar num caráter complementar

das duas propostas em discussão, ou como enfatiza Santos (2021, p. 17) “Ricoeur parece buscar um caminho de conciliação e tenta construir uma relação entre as duas”.

Desse modo, Ricoeur ao tentar buscar uma ligação entre as duas formas de memória, a despeito de suas posições aparentemente antagônicas, como registado anteriormente, ele deseja “explorar os recursos de complementaridade” (RICOEUR, 2007, p. 134), que a seu modo de ver, estão contidas na memória coletiva e na memória individual. Para tanto, Ricoeur investiga a subjetividade e a objetividade com a finalidade de encontrar aspectos comuns a ambas. A esperança é a de que, em sua análise, o filósofo francês consiga atribuir uma ligação entre ambas as memórias. Em poucas palavras, mostrar “que não é na discordância entre ambas que resolve o problema” (SANTOS, 2021, p. 18), pelo contrário, é na relação que o conflito possa ser resolvido, dirimido.

Entendemos com Ricoeur que a memória não está numa oposição entre o que seria uma memória individual divergente da memória coletiva, como se a origem da memória procedesse apenas a uma dessas concepções. Consideramos que a memória está na relação entre a memória individual e a memória coletiva, em que os recursos de complementaridade é uma marca dos estudos do filósofo francês sobre a memória.

Na busca de tornar convergente um caminho que possa construir uma relação entre a memória individual e a memória coletiva e, sob essa análise, não concordar com uma visão apenas subjetiva da memória, que coloca a memória individual e a coletiva em mundos distintos, Ricoeur intenciona realizar

Uma fenomenologia da memória, menos sujeita ao que arrisco chamar de preconceito idealista, pode extrair da concorrência que lhe faz a sociologia da memória uma incitação a se desdobrar na direção de uma fenomenologia direta aplicada à realidade social, no cerne da qual se inscreve a participação de sujeitos capazes de designar a si mesmos como sendo, em diferentes graus de consciência refletida, os autores de seus atos. (RICOEUR, 2007, p. 138).

O filósofo francês propõe uma fenomenologia da memória. Aqui a fenomenologia é entendida enquanto um método que visa buscar a significação, o sentido das coisas, sendo voltada para algo, para um objeto – “caráter objetual da memória” (RICOEUR, 2007, p. 23) e, nessa perspectiva “compreende que isso se dá no sujeito, uma vez que esse é o centro das vivências” (QUADROS, 2016, p. 18), enfatizamos que para que essa empreitada tenha êxito, ela só é possível nos fenômenos da memória, visto que, é nela, memória, que existem traços de uma contínua relação com o “outro”. Neste ponto de vista, Ricoeur assegura que “Esses

desenvolvimentos são encorajados pela existência de traços do exercício da memória portadores da marca do outro” (RICOEUR, 2007, p. 138).

Depreende-se que um desdobramento entre uma, segundo Ricoeur, “fenomenologia direta aplicada à realidade social”, isto é, uma memória marcada pela participação de sujeitos capazes de designar a si mesmo como sujeitos de suas próprias ações, traz consigo possibilidades de ser desenvolvida, quando se trata dos estudos de memória, no instante em que podemos perceber “que há um grau de memória que está marcado pelo *outro*” (QUADROS, 2016, p. 106).

Assim sendo, ao perceber não haver ainda uma conexão necessária direcionada a um mesmo ponto, entre a memória individual e a memória coletiva, Ricoeur não mede esforços em criar condições que torne possível encontrar um caminho de conciliação entre as duas memórias. E para tornar os caminhos da fenomenologia da memória e da fenomenologia da realidade social da memória, mais claramente possíveis, em um mesmo direcionamento, Ricoeur acena para uma “[...] fenomenologia direta aplicada à realidade social, no cerne da qual se inscreve a participação de sujeitos capazes de designar a si mesmos como sendo, em diferentes graus de consciência refletida, os autores de seus atos” (RICOEUR, 2007, p. 138). Deste modo, a fenomenologia da memória desenvolvida por Ricoeur pode, contudo, alcançar também uma fenomenologia da realidade social, uma vez que alguns traços de uma contínua relação com o **outro**, parecem mesmo se relacionar com os fenômenos da memória.

Para ilustrar essa marca, Ricoeur traz como exemplo a lembrança quando a torna uma espécie de “memória declarativa” e, a partir de então, a memória, segundo o filósofo francês, entra-se na região da linguagem, pois “a lembrança dita, pronunciada, já é uma espécie de discurso que o sujeito trava consigo mesmo” (RICOEUR, 2007, p. 138). A “lembrança”, por exemplo, “ao tornar uma espécie de ‘memória declarativa’, entra-se no campo da linguagem, que é um dos traços mais fortes de uma cultura, sendo usada comumente por todos os indivíduos de uma dada comunidade” (CORÁ; VIEIRA, 2012, p. 86).

Nessa perspectiva, ao entrar na região da linguagem, que ao nosso ver, guarda um traço distinto, forte de uma cultura, a lembrança ganha possibilidades de ser usada de forma comum, por todos aqueles de uma dada comunidade. E, ao fim e ao cabo, percebe-se, diante do que foi desenvolvido anteriormente, que aqui se delineaia, através da lembrança, um ponto em comum entre a memória individual e a memória coletiva. A esse respeito, pode-se afirmar que “Tem-se aqui o primeiro ponto de entrelaçamento entre memória privada e o campo do social” (CORÁ; VIEIRA, 2012, p. 86).

Isto posto, a partir dessas zonas de atração as quais colocam uma memória no singular e outra no plural, que mesmo antes se encontravam, aparentemente, em uma zona de polarização, até certo ponto, inevitável ou mesmo irremediável, percebe-se que Ricoeur intenciona sair da polarização que limita a memória tanto individual como coletiva, tanto é que, esta limitação dos polos da memória leva o filósofo francês ao seguinte questionamento: “Não existe, entre os dois polos da memória individual e da memória coletiva, um plano intermediário de referência no qual se operam concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos?” (RICOEUR, 2007, p. 141).

Para desfazer ou mesmo dirimir essa polarização, esse entrave, aparentemente irremediável, Ricoeur sugere trilhar o percurso de uma investigação, no qual as regras das teses associadas a memória pessoal e a coletiva, possam ser confrontadas, ou até mesmo submetidas a uma aproximadamente, troca de ideias, um diálogo. Por consequência, é no entrecruzamento desse diálogo que ocorreria as trocas entre as minhas lembranças e as dos outros, espaço este que seria ocupado por pessoas a meio caminho entre o “eu” e os “outros” ou os “próximos”. Dessa maneira, Ricoeur não medirá esforços para dirimir esse entrave, ou mesmo para “sair da limitação dos polos da memória entendida como individual e coletiva” (QUADROS, 2016, p. 108).

Desse modo, ao se questionar sobre a existência ou não de um plano intermediário que possa operar concretamente as trocas no que diz respeito a ambas as memórias, Ricoeur afirma que entre os dois polos de memória individual e da memória coletiva, existe o plano das relações nossas com os “*próximos*”. Por consequência, os *próximos* seriam aqueles “a quem temos o direito de atribuir uma memória de um tipo distinto” (RICOEUR, 2007, p. 141). A esse respeito, observa Quadros (2016, p. 109):

Nessa tênue linha entre uma e outra, está o plano da relação com os *próximos*, esse que mesmo sendo outros, estão mais próximos de nós e que são as pessoas com as quais contamos e que contam conosco. A eles, temos o direito de atribuir um tipo distinto de memória, uma vez que estão numa instância distinta em que as diferenciações entre o si e os outros com variações grandes, quer de distância ou proximidade espaço-temporais em que ultrapassam o simples existir dos coletivos e tornam-se *próximos* por um estar e sentir próximo.

Sob essa ótica, os **próximos** podem ser as pessoas que partilham um convívio e lembranças comuns, tal como ocorre, por exemplo, com a família que preserva os registros da infância e das crianças, que como membros de uma família, fazem parte do seu quadro social.

Ainda com relação aos **próximos**, diferentemente dos “coletivos”, termo que sugere certa distância, segundo Ricoeur e, mediante à contemporaneidade, do “envelhecer junto”, dos fatos que são realidades concretas em nossa existência, tais como o nascimento, que escapa à minha memória, ou mesmo a morte, que ceifa os meus planos e os meus projetos, que segundo Ricoeur, “limitam uma vida humana” (RICOEUR, 2007, p. 141), eu me deparo com uma “efetividade na memória compartilhada” (QUADROS, 2016, p. 109). É nesse sentido que “eles [próximos] contam para mim, do ponto de vista da memória compartilhada” (RICOEUR, 2007, p. 141).

Ricoeur atribui papel central à ideia de proximidade, pois é bem possível, ao nosso ver, que a proximidade pode fazer do indivíduo um ser único e ao mesmo tempo coletivo, à medida que pertence a uma comunidade. Por consequência, ao exemplificar o nascimento e a morte, ambos como fatos corriqueiros que fazem parte da realidade concreta, mas que assumem uma importância particular para os que estão próximos, Ricoeur resume da seguinte forma a troca de aprovação recíproca entre as pessoas próximas: “O que espero dos meus próximos, é que aprovem o que atesto: que posso falar, agir, narrar, imputar a mim mesmo a responsabilidade de minhas ações” (RICOEUR, 2007, p. 142).

Essa ideia da memória em proximidade com os *próximos*, leva Ricoeur a propor uma relação, um termo médio, entre as duas posições extremas. Com efeito, o filósofo francês sugere uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos e aos outros, de modo que seja dissolvida a oposição pressuposta entre a memória individual e a coletiva.

Ricoeur, ao explorar a obra **A memória coletiva** de Halbwachs, parece não hesitar ao afirmar sobre a importância do conceito de memória coletiva sustentada pelo sociólogo francês. Segundo o filósofo francês, Halbwachs é mesmo inovador ao atribuir a memória diretamente a uma entidade coletiva, grupo ou sociedade. Todavia, o ponto de vista ricoeuriano sobre a obra do sociólogo francês é tomada de forma crítica ao apontar acerca dos limites desse conceito uma vez que, para Halbwachs a memória é exclusivamente coletiva. Desse modo, as lembranças estariam sempre associadas a grupos, como família, amigos, escola, lugares. Ademais, os grupos mencionados funcionariam como um apoio para as lembranças, pois “Não há lembranças que reaparecem sem que de alguma forma seja possível relacioná-las a um grupo” (HALBWACHS, 2003, p. 42). Nesse sentido, o problema se instala na medida em que Halbwachs defende a exclusão da possibilidade de haver uma espontaneidade nas rememorações de um indivíduo. A esse respeito, Ricoeur atento às vicissitudes halbwachianas quanto a impossibilidade de haver uma espontaneidade nas rememorações, se afasta da tese de Halbwachs, pois o sociólogo defende que “a ideia da

espontaneidade de um sujeito individual de recordação pode ser denunciada como uma ilusão” (RICOEUR, 2007, p. 132).

A partir das zonas de atração entre a memória singular (memória pessoal) e a memória plural (memória coletiva), Ricoeur busca encontrar as complementaridades que permitem criar possibilidades para uma relação entre estas duas perspectivas, antes em posições extremas. É nesse sentido, que nos faz remontar ao problema suscitado no início da discussão, a saber, dos limites das posições específicas em relação à memória pessoal e à memória coletiva. Contudo, nota-se que o filósofo acredita ser possível explorar os recursos de complementaridade entre os aparentes opostos campos da memória individual e coletiva. Ricoeur buscará encontrar as complementaridades dessas oposições assinalando que é possível desde que essas duas perspectivas possam se entrecruzar e, realizar de forma efetiva uma compreensão sobre a memória. No entanto, o papel dos **próximos**, nessa empreitada, parece ser imprescindível, uma vez que “a memória dos **próximos** nos coloca numa perspectiva em que fica evidenciado o fazer dialético da memória, na medida em que incide sobre essa faixa de comunicação interpessoal que possibilita estender uma ponte entre a memória individual e a memória coletiva” (QUADROS, 2016, p. 110).

Parece claro, diante da possibilidade da relação entre os dois tipos de memória apontado acima, que é apenas com base no diálogo que a problemática entre ambas as memórias (individual e coletiva) possa encontrar uma solução em seus mundos distintos, de modo que Ricoeur acredita ser possível “lançar pontes” entre os, aparentemente, campos opostos da memória individual e coletiva.

Com efeito, acreditamos junto a Ricoeur que a ponte estabelecida entre a memória individual e a coletiva, só é possível no fazer dialético da memória em que o reconhecimento de si esteja associado ao reconhecimento mútuo, tendo como base essa tríplice imputação da memória: a “si”, aos “próximos”, aos “outros”.

Finalmente, Ricoeur ao desenvolver um estudo sobre a memória, inicia a sua investigação confrontando os principais pensadores, entre eles Agostinho e Halbwachs e, conseqüentemente, as suas principais obras, de modo que, ao final da sua investigação, introduziu uma nova abordagem sobre o conceito de memória. Halbwachs, ao construir o conceito de memória coletiva, legou para os estudos sobre a memória, uma importante e relevante obra e, nesse sentido, tornou-se pioneiro ao falar sobre “memória coletiva”.

Já Agostinho, traz à baila a defesa do olhar interior, cujo pensamento é de que a memória tem um caráter singular e, assim, as lembranças a mim pertencem, pois fazem parte da minha vida interior, da minha interioridade.

Para tanto, se Agostinho sustenta a questão da memória para a interioridade, depreende-se com isso que ele dá uma relevância à memória na perspectiva do homem interior, ou seja, a memória estaria ligada ao reconhecimento de si e ao reconhecimento mútuo. Todavia, esse reconhecimento no pensamento agostiniano, só é possível no momento da presença de Deus na memória, isto é, no espírito humano. Nesse cenário de reflexão, a memória se constitui na presença de Deus no interior do homem, segundo a perspectiva sustentada pelo Bispo de Hipona.

5 CONCLUSÃO

Os estudos de Agostinho consistem em um trabalho de aprofundamento em temas filosóficos que marcaram o pensamento ocidental, ao mesmo tempo em que marcam a relação entre Deus e o homem, relação que se realiza na intimidade de sua alma. A reflexão sobre a memória está presente na primeira metade da obra do filósofo medieval e aponta a transição do passado ao futuro, por um presente que está neste percorrer do interior da memória.

Por esse motivo, a reflexão agostiniana tem ali seu ponto fundamental, a partir do qual se abre um conjunto de possibilidades a serem analisadas, incluindo a memória. Segundo Agostinho, a memória do homem conserva uma grande potência e, ao mesmo tempo, está repleta de vida, de vivências. Ela é o caminho pelo qual podemos conhecer a nós mesmos e através da qual chegamos ao conhecimento da nossa própria existência.

Dentro da maioria dos livros das **Confissões**, Agostinho deixa clara a sua busca por conhecimento, a saber: o conhecimento de sua existência, da existência de Deus, da verdade, da felicidade, da sabedoria, entre vários outros. Neste sentido, a obra **Confissões**, de Agostinho, é um livro que narra um encontro com o Deus cristão, o Sumo Bem, a Verdade, mas também é uma narrativa sobre a memória, o lugar em que são conservadas percepções externas do mundo e percepções internas dos sentimentos próprios. Ao mesmo tempo ela representa a faculdade pela qual dispomos do conhecimento sobre princípios e conceitos fundamentais como felicidade e verdade.

No que se refere ao conhecimento de mundo, a memória pode desempenhar o papel de ser a ponte entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, além da percepção de Deus. Por isso, a memória, segundo a reflexão agostiniana, desempenha uma diversidade de funções, além da faculdade na qual são conservados os resultados das experiências do ser humano sobre a realidade.

Ao iniciarmos a investigação da memória como objeto, a nossa intenção foi identificar e analisar as características da memória em relação à tradição interior e, portanto, à interioridade. Para esse fim, partimos das reflexões de Agostinho e Maurice Halbwachs e do diálogo analisado por Ricoeur com esses dois autores, como um trabalho relevante nas investigações acerca dos estudos de memória.

Com isso, na primeira seção, apresentamos a relevância do tema proposto a partir da reflexão sobre o conceito de homem numa perspectiva agostiniana que, diferentemente da concepção atribuída pela doutrina filosófica clássica, advoga por uma caracterização que o

vincula ao princípio cristão, isto é, de um homem cuja conduta de vida é pautada nos preceitos do cristianismo. Agostinho, põe em relevo a sua concepção de homem, que para ele tratava-se de um mistério que deveria ser desvendado: “Grande abismo é o homem” (AGOSTINHO, 2020, v.1, p.109), no entanto, “Tu és, Senhor, quem me julga, porque embora nenhum homem a não ser o espírito do homem que conheça o que se passa no homem nele está” (AGOSTINHO, 2020, v.2, p.55). Ao analisarmos o conceito de homem no pensamento agostiniano, podemos perceber que a problemática envolvendo esse termo ganha complexidade, pois o pensamento de Agostinho vai para além dos horizontes da filosofia grega, tomando uma dimensão de cunho divino, mas também sendo conduzido pela providência divina.

Num segundo momento, lançamos um olhar sobre a metáfora dos “palácios da memória” em que Agostinho, ao teorizar sobre a memória, parece se colocar na situação de explorador de um lugar onde pode haver, até mesmo, “depósito”, “esconderijos secretos”, “armazém”, uma vez que a memória é compreendida como um espaço, em que o ato de relembrar é tomado como uma espécie de visão interior do que está contido neste espaço.

Por fim, na terceira seção, analisamos a problematização entre a memória individual e memória coletiva partindo de uma explicação sobre o que Agostinho entende por memória individual, cuja opinião é de que a memória tem um caráter singular, por isso, fala-se das “*minhas*” e não das “*suas*” lembranças. Diante disso, o filósofo medieval ratifica seu pensamento ao enfatizar que a memória é do passado, e esse passado é o das “*minhas*” impressões. Evidenciamos também a maneira pela qual a interioridade e a memória estão presentes e em diálogo na obra do autor medieval, para o encontro com Deus e, conseqüentemente, a sua relação com a própria memória. Mas, apresentamos também a análise da memória coletiva a partir de Halbwachs ao atribuir a constituição da memória ao grupo ou sociedade e, por isso, tendo um caráter “inteiramente” coletivo.

Assim, para que essa discussão pudesse ganhar relevância e consistência, buscamos investigar na primeira seção o conceito de homem na doutrina agostiniana, para em seguida, na segunda seção aprofundar a discussão a respeito da metáfora dos “palácios da memória”, e, logo depois, vincular com a relação entre a memória pessoal e a memória coletiva. Desta forma, retomamos o método a partir de uma leitura de fontes primárias e secundárias, ou seja, a nossa pesquisa tem como base o método de análise bibliográfica, em conformidade com o modo da filosofia e dos estudos de memória, ancorado no autor que faz o uso da fenomenologia e da hermenêutica como método de pesquisa.

Ao longo deste trabalho, o nosso objetivo foi o de investigar a importância da

memória para a interioridade no pensamento de Agostinho desenvolvida no Livro X das *Confissões*, tendo como base o pensamento de Ricoeur, sobretudo, para averiguar em que medida a tradição da memória interior dialoga na relação entre a memória, o conhecimento de si e, em consequência, o conhecimento de Deus, tendo como base a fenomenologia hermenêutica.

A motivação para desenvolver a pesquisa na área do conhecimento em filosofia e memória, dentro de um programa multidisciplinar, surgiu a partir do momento em que sentimos a necessidade de nos aproximar da filosofia e, por conseguinte, desenvolver estudos por meio da pesquisa, para daí, buscarmos uma qualificação que nos proporcionasse melhorar o nosso conhecimento, já que exerço a função de professor dessa disciplina no ensino básico da rede estadual.

Dentro desta caminhada como pesquisador, a nossa relação com os estudos filosóficos e, portanto, com a filosofia tem trazido uma amplitude significativa na questão da docência. Pois, diante da oportunidade de desenvolver essa investigação sobre a memória, pude perceber uma superação nas dificuldades em ministrar aulas junto ao corpo discente na escola pública.

Por este ponto de vista, estar inserido num programa de pós-graduação em que o foco é o desenvolvimento de pesquisa com a finalidade de uma melhor qualificação docente, nos proporciona fôlego para dar continuidade a futuras pesquisas.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Confissões**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Petra, 2020.
- AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995 – Coleção Patrística.
- ANDREATTA, Danilo. **A inquietude do homem segundo Agostinho**: um estudo do tema nas *Confissões*, livros I, VIII e X. Mestrado em Filosofia: Universidade Estadual Paulista – UNESP – Marília, 2014.
- BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2020.
- BROWN, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho, uma biografia**. 12^a ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020.
- BRUZZONE, Andrés. **Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur: Três estudos sobre o si, a memória e a identidade**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), 2012.
- CORÁ, Elsie José; VIEIRA, Allan J. **O olhar fenomenológico de Paul Ricoeur sobre a memória**. *Tabulae – Revista de Philosophia*. Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – campus Chapecó, SC, 11/04/2012.
- CRACCO, Rodrigo Bianchini. Contribuições de Paul Ricoeur aos historiadores acerca da fenomenologia da memória. **Tempos Históricos**. Volume 21, Segundo semestre de 2017, p. 351-373.
- FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. **Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestrado em Filosofia, São Paulo, 2007.
- GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. Eduardo Brandão. 2^a ed. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2020.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso; Paulus, 2010.
- GRACIOSO, J. Interioridade e filosofia do espírito nas *Confissões* de Santo Agostinho. 2010. 131 p. **Tese** (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003, 224p.
- MAGALHÃES, Livia Diana Rocha; ALMEIDA, José Rubens Mascarenhas de. Relações Simbióticas entre Memória, Ideologia, História e Educação. In: LOMBARDI, José Claudinei; CASIMIRO, Ana Palmira Bitencourt; MAGALHÃES, Livia Diana Rocha. (Org.). **História, Memória e Educação**. Campinas: Alínea, 2011.
- MARINHO, Mirtes Ingrid Tavares. A crítica de Ricoeur à ideia de memória coletiva de Halbwachs. **Revista Litterarius** / Faculdade Palotina. V.19, N. 02 / 2020.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2. ed. – São Paulo: Discurso; Paulus, 2009.

OLIVEIRA, Renato Alves. **A dimensão teológico-cristã da pessoa humana**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 557-605, abr./jun. 2016.

PIRATELI, Marcos Roberto. **O conceito de *homem* em Santo Agostinho**. VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais; I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais; O conhecimento do Homem e da Natureza nos Clássicos. FAFIPA/FACULDADE MARINGÁ.

QUADROS, Elton Moreira. **Memória, reconhecimento de si e alteridade no pensamento de Paul Ricoeur**. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2016.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: patrística e escolástica**. v. 2. São Paulo: Paulus, 2003.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: EdUnicamp, 2007.

SANTOS, Marisa Oliveira. Titularidade da memória: breve notações acerca das contribuições de Maurice Halbwachs e Paul Ricoeur. **Cadernos de Ciências Sociais Aplicadas**, ano XVIII, vol. 18, n. 32, p. 9-20, jul./dez.2021, UESB.

SILVA JUNIOR, Antônio Felipe da. **A memória em Santo Agostinho**. Universidade Estadual de Paraíba, Centro de Educação, 2014.

SILVA, Brunno Ghize Nascimento da. **Relação entre memória e conhecimento na filosofia agostiniana**. Universidade Católica do Salvador. Bacharel em Filosofia, Salvador, 2020.

SILVA, Roberto José da. Santo Agostinho: Interioridade e memória. *Colloquium Humanarum*, Presidente Prudente, v. 5, n. 2, p. 46-58, dez. 2008. Acesso em: 14 jun. 2021.

SOUZA, Adailson Nascimento. **Conhecimento de Deus como Íntimo Meu na memória no livro X das Confissões de santo Agostinho**. Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, 2014.

VAHL, Matheus Jeske. **Santo Agostinho: Os fundamentos Ontológicos do Agir**. Pelotas: NEPFIL online, 2016.