

SOBRE A AUTORRELAÇÃO E A EXPERIÊNCIA DE SI EM AGOSTINHO

Mariana Paolozzi

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: A pergunta “O que sou, então, meu Deus?” (“Quid ergo sum, Deus meus?”, *Conf. X, XVII, 26*) – um dos motes da investigação agostiniana – remete de forma pungente e significativa ao tema da relação, de modo mais exato à questão da autorrelação e da alteridade. Com suas reflexões sobre a memória, Agostinho expressa o problema sempre atual da autorrelação em algumas das suas diversas matizes e aspectos a partir da própria experiência de si. Avançar na zona do desconhecido, nesse contexto, significa aproximar-se das esferas ocultas do eu, e a memória – ou o inconsciente – é o portal de entrada a essa área. Procura-se enfatizar, neste artigo, o modo pelo qual o conhecimento/desconhecimento de si, resultante da autorrelação e da investigação de si mesmo, funciona como uma força de empuxo à própria saída-de-si. A resposta à pergunta “O que sou, então, meu Deus?” – etapa do *cognosce te ipsum* – remete à noção de relação passando pela ideia do descentramento do ego. Da autorrelação à relação com o outro, delinea-se em Agostinho uma abordagem relacional do eu, onde a memória apresenta-se como sede do divino. Encontramo-nos, portanto, longe da moderna noção de subjetividade, onde a visão de si envolve a ideia de autossuficiência.

Palavras-chave: autorrelação, experiência de si, Agostinho, memória.

Abstract: The question “What am I, then, my God?” (“Quid ergo sum, Deus meus?”, *Conf. X, XVII, 26*) – one of the goals of Augustinian research – refers in a poignant and meaningful way to the subject of the relationship, more precisely to the question of self-relation and alterity. With his reflections on memory, Augustine expresses the ever present problem of self-relation in some of its most varied shades and aspects from self-experience. To advance in the zone of the unknown, in this context, means to approach the hidden spheres of the self, and memory – or the unconscious – is the gateway to that area. It is sought to emphasize in this article how the knowledge / self-ignorance, the result of self-relation and self-research, functions as a thrusting force for one's out-of-oneself. The answer to the question “What am I, then, my God?” – step of the knowledge of itself – refers to the notion of relation, through the idea of the decentering of the ego. From the self-relation to the relation with the other, a relational approach of the self is outlined in Augustine, where memory presents itself as the seat of the divine. We find ourselves, therefore, far from the modern notion of subjectivity, where the vision of self involves the idea of self-sufficiency.

Keywords: self-relation, self-experience, Augustine, memory.

A pergunta “O que sou, então, meu Deus?” (“Quid ergo sum, Deus meus?”, *Conf. X, XVII, 26*)¹ – um dos motes da investigação agostiniana – remete de forma pungente e significativa ao problema da relação, de modo mais exato ao problema da autorrelação e da alteridade.

A memória é um elemento essencial na teoria agostiniana da autoconsciência. Agostinho realça sua importância para o conhecimento de si: ela representa o lugar do autoencontro, sem ela sequer seria possível nomear a si mesmo.

O conhecimento de si (*cognosce te ipsum*) – componente inextricável da autorrelação – explicita o permanente contato e convivência com a zona do desconhecido, representado aqui pela própria ‘incompreensão’ da memória (ou do inconsciente) e de Deus. Ele traz à luz a constante relação de conhecimento/desconhecimento – ou consciência/inconsciência – que mantemos com a realidade. Abrigamos, em nós próprios, uma zona desconhecida, que não abarcamos com a consciência, ou que não abrangemos constantemente com o pensamento. Com relação ao mundo exterior ocorre o mesmo, não o compreendemos completamente, e nem a totalidade de seus eventos (apenas na medida em que reconhecemos que não os compreendemos totalmente).

Sobre o desconhecimento e a ignorância de si lê-se nas *Confissões*:

X, XXXVII, 60 (...) e receio muito em mim lados ocultos, que teus olhos conhecem, mas não os meus. A respeito de outros gêneros de tentação tenho alguma capacidade de examinar a mim mesmo, mas quase nenhuma a respeito desta).²

E adiante:

Eis, vejo em ti, Verdade, que nos louvores que recebo, deveria ser movido não por mim, mas pelo proveito do próximo; mas não sei se é assim. Quanto a isso, me conheço menos do que te conheço. Imploro-te, meu Deus: mostra-me a mim mesmo (...).³

1 AGOSTINHO, *Confissões* (Editora Companhia das Letras, 2017), p. 268.

2 (...) multum timeo occulta mea, quae norunt oculi tui, mei autem non. Est enim qualiscumque in aliis generibus temptationum mihi facultas explorandi me, in hoc paene nulla est.

3 *Conf. X, XXXVII, 62*: “Ecce in te, Veritas, video non me laudibus meis propter me, sed propter proximi utilitatem moveri oportere. Et utrum ita sim, nescio. Minus mihi in hac re notus sum ipse quam tu. Obsecro te, Deus meus, et me ipsum mihi indica (...)”.

Nessa mesma obra Agostinho se interrogará sobre o espantoso fato de nada estar mais próximo da *mens* do que ela própria e não obstante ela não se conhecer completamente. No tratado sobre a memória (livro X), tal ideia é formulada a partir dos limites do pensamento discursivo: o eu sequer consegue tornar presentes, e simultaneamente, todos os conteúdos de sua memória.⁴

Assim, a autopresença fragmentária do eu (não se tem uma visão de si total, isto é, não nos compreendemos totalmente) remete à relação entre o saber e não-saber, também à consciência e ao inconsciente e a própria identidade de si.

(...) não digo que ela [a alma] conhece tudo, mas o que ela conhece, é toda ela que o conhece. (*De Trin.* X, 4, 6)⁵

Se a alma não conhece tudo, e nem mesmo conhece tudo sobre si mesma, por outro lado isso significa que todo e qualquer conhecimento pressupõe um sujeito cognoscente que preserva sua identidade frente aos diversos conteúdos do saber. É essa identidade que garante a unidade da consciência, no sentido de que todo o seu saber, não importa quão pouco ou muito ele possa ser, é pessoal.⁶

Nas *Confissões* (*cavis abditioribus*)⁷ e no *Sobre a Trindade* Agostinho refere-se ao esconderijo do espírito (*abditum mentis*)⁸ a que é preciso se dirigir para resgatar o autoconhecimento presente ali e, assim, conhecer-se e olhar para si mesmo.

Contudo, se nas *Confissões* pode ser vista a distinção entre o nível da *cogitatio*, no qual se realiza o autoconhecimento explícito, e o nível da memória, em que se encontra um pré-conhecimento do espírito sobre si mesmo latente (que possibilita o desenvolvimento de uma *cogitatio* de si mesmo), é apenas em

4 Cf. BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho* (Editora Loyola, 2008), p. 221.

5 "Non dico: "Totum scit"; sed: "Quod scit, tota scit."

6 Cf. BRACHTENDORF, J., 2008, p. 220.

7 O conhecimento de si estaria nesse nicho secreto da alma que abriga também o conhecimento, por assim dizer, a priori (Conf. X, 10, 17): "Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: "Ita est, verum est", nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruenter, ea fortasse cogitare non possem?" ("Onde, então? E por que, quando foram ditas, as reconheci e disse: "Assim é, é verdade", senão porque já estavam na memória, mas tão remotas e ocultas, como em cavidades mais profundas, que, se não fossem desenterradas pelo estímulo de alguém, eu talvez não pudesse pensá-las?").

8 Cf. BRACHTENDORF, J., 2008, p. 223.

Sobre a Trindade – obra da maturidade – que se desenvolverá a ideia de uma autorrelação direta e não discursiva.⁹

A busca de si e o autoconhecimento só são possíveis porque há um conhecimento de si nas ‘cavidades ocultas’ (*cavis abditioribus*) da memória. Esse autoconhecimento latente não se manifesta como um saber explícito, mas vem à luz do pensamento quando se realiza uma autorreflexão.

Assim, para Agostinho há um duplo conhecimento de si: aquele oculto na memória (implícito e pré-reflexivo), e o discursivo (explícito), resgatado pelo pensamento. Ele enfatiza que o conhecimento de si, e qualquer outro conhecimento que não é presentemente pensado, estaria na memória.¹⁰

Sem a força da memória (que não chegamos a compreender completamente), e que se apresenta como algo de misterioso (ela é tida como ‘o esconderijo do espírito’) – não conseguimos nos reconhecer, ela é tida como a sede da própria alma (espírito), e de Deus, como veremos a seguir. Ela é, por assim dizer, o ponto fulcral em nós que nos permite ultrapassar a nós próprios.¹¹

1. Sobre a noção de memória e a inabitação divina.

Em Agostinho, onde a ideia do inconsciente (usada aqui no sentido mais geral de realidades ou conteúdos latentes que abrigamos) pode – em uma de suas expressões – ser reconhecida na doutrina do conhecimento de si (conhecimento de si explícito/ conhecimento de si implícito) e na noção de memória, o ‘inconsciente’ é também sede do divino.

Dando um salto de séculos, até aquele que apresenta uma conceituação do inconsciente, veremos que em Freud o inconsciente funciona como uma espécie de receptáculo de experiências traumáticas reprimidas e impulsos que, por serem considerados inaceitáveis (social ou eticamente) pelo indivíduo, são geradores de ansiedade. Assim, parece possível dizer que a positividade do inconsciente freudiano está no fato de manter o equilíbrio psicológico do indivíduo, evitando que haja um choque entre ele e a sociedade. Todavia, isso é algo muito diferente de considerá-lo também como receptáculo

9 Cf. BRACHTENDORF, J., 2008, p. 224. A respeito do conhecimento de si implícito e não discursivo, ver os livros X e XV de *Sobre a Trindade*.

10 A esse respeito ver, por exemplo, *Sobre a Trindade* XV, 21, 40: “*memoriae tribuens omne quod scimus etiamsi non inde cogitemus*” (“Atribui à memória tudo o que sabemos, embora não o pensemos de modo explícito”).

11 Cf. MIRANDA, J. C. A memória em S. Agostinho. *Humanitas*, vol LIII, 2001, p. 240: “Este dá-se conta, parafraseando o poeta, de que na memória é mais do que ele mesmo (...)”

de sabedoria ou sede do transcendente.

Podemos dizer que a noção agostiniana de memória abarca algo da ideia do inconsciente freudiano; no entanto, alarga-se para além dele. Indaga Agostinho: “*Como é grande a potência da memória; tão grande, meu Deus, esse amplo e infinito santuário! Quem jamais lhe chegou ao fundo?*” (Conf. X, 8, 15).¹² E a esse respeito argumenta Étienne Gilson (2007, p. 204):

É evidente que aqui, como nos textos das *Confissões* que analisamos, o termo memória significa muito mais do que sua acepção psicológica moderna: a lembrança do passado. Ele se aplica, em santo Agostinho, a tudo o que está presente à alma (presença que se verifica por uma ação eficaz) sem ser explicitamente conhecido ou percebido. Os únicos termos psicológicos modernos equivalentes à “memória” agostiniana são os de “inconsciente” ou “subconsciente”, desde que expandidos, como veremos adiante, até incluir, além da presença na alma de seus próprios estados não atualmente percebidos, a presença metafísica de uma realidade distinta dela própria e transcendente, Deus.

A memória agostiniana possui função cognitiva e realiza diversos papéis. Importantes e específicos ‘objetos’ da memória são o próprio presente (não apenas o passado), como também o eu (e não apenas as coisas). Ela é, por assim dizer, o elemento garantidor de nossa própria identidade ou da subjetividade¹³, permitindo a lembrança de si, ou em outros termos, o reconhecimento de si. Em suas várias acepções, é considerada também como o conjunto dos conhecimentos escondidos no segredo da mente (*notitiae in abdito mentis* – *De Trin.* XIV, 7, 9), ou uma espécie de conhecimento secreto (*arcana notitia* – *De Trin.* XIV, 6, 8).

Refletir sobre esses temas também implica ressaltar a relação da memória com o pensamento (como se dá essa parceria intrincada). Pode-se considerar que o pensamento, ao eleger o que vem à tona na tela da mente, é apenas a periferia do auto-conhecimento e também de todo o conhecimento. Isto é, o núcleo do conhecimento pode ser considerado a memória “com o seu patrimônio de “*notitiae*” que constituem a personalidade profunda”¹⁴, para além das atualizações do pensamento:

12 “Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit?”

13 Cf. MIRANDA, 2001, p. 236.

14 Cf. MIRANDA, J. C. A memória em S. Agostinho. *Humanitas*, vol. LIII (2001), p. 235.

Atribuí à memória tudo o que sabemos, embora não o pensemos de modo explícito – e atribuí à inteligência, a informação do pensamento de um modo que lhe é peculiar.

Pois ao pensar algo em que encontramos a verdade, dizemos ter disso a melhor compreensão possível. E depois que o pensamos, deixamo-lo novamente na memória. Existe, porém, uma profundidade mais incompreensível em nossa memória, na qual encontramos a verdade (...). De fato, se o pensamento não tivesse uma espécie de memória, não voltaria àquele conhecimento deixado na memória, ao pensar em outras coisas. (*De Trin.* XV, 21, 40)

Assim, a memória compõe-se de uma série de experiências e de conhecimentos. Acompanhemos, pelas *Confissões*, a clara descrição que Agostinho lhe dá:

X. VIII, 12. Ultrapassei também essa faculdade de minha natureza, então, subindo por graus até aquele que me fez – e eis que chego aos campos e aos amplos palácios da memória, onde se encontram tesouros de inumeráveis imagens de todo tipo de objeto, trazidas pelos sentidos. Lá está guardado também tudo o que imaginamos, aumentando ou diminuindo ou transformando de qualquer maneira aquilo que foi captado pelos sentidos, ou qualquer outra coisa confiada a eles e neles depositada, que ainda não tenha sido absorvida e sepultada pelo esquecimento (...).

X. VIII, 13. (...) Tudo isso é acolhido no grande abrigo da memória, em não sei que dobra secreta e inefável, para ser retomado, quando for necessário, e trazido de volta (...).

X.VIII, 14. Nela estão à disposição o céu e a terra juntos com tudo aquilo que pude sentir neles, com exceção do que esqueci. Lá eu mesmo me encontro e me lembro: o que fiz, quando, onde e de que maneira, e o que senti enquanto o fazia. Lá está tudo aquilo que lembro ter experimentado ou acreditado (...).¹⁵

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

E avança, ainda como que falando das camadas da memória, após descrever seu conteúdo originado do sensível, agora referindo-se diretamente aos conhecimentos não imagéticos:

X. IX, 16. Mas não apenas elas estão guardadas [as imagens] neste enorme receptáculo de minha memória. Lá está também, como num lugar mais interno que não é um lugar, tudo o que aprendi e ainda não esqueci sobre as disciplinas liberais. E delas não carrego as imagens, mas as próprias coisas (...) ¹⁶

X. XII, 19. A memória contém também os princípios e as leis inumeráveis dos números e das medidas, e nenhum deles foi impresso por sentidos corporais, porque não têm cor nem som, não cheiram, não têm sabor e não são palpáveis (...) ¹⁷

Ela abriga também as afecções da alma (ou os nossos sentimentos):

X. XIV, 21. A mesma memória contém também as afecções de minha mente, não da maneira como a mente as possui quando as experimenta, mas de uma forma muito diferente, como é próprio da faculdade da memória. De fato, lembro que fui alegre sem ficar alegre; e me recordo de minha tristeza passada sem ficar triste (...) Realmente, então, a memória é como um estômago da mente, a alegria e a tristeza como alimentos doces e amargos: quando são enviados à memória, podem ser depositados ali como dentro de um ventre, mas não podem conservar o sabor (...) ¹⁸

À frente, desenvolvendo sua reflexão sobre a memória e deparando com a dificuldade de investigar o paradoxo do esquecimento ¹⁹, Agostinho o

16 X. IX,16. "Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero".

17 X. XII,19. "Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contractatae sunt".

18 X. XIV. 21 "Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis (...) Nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus; cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt".

19 Sobre esse tema ver Conf. X. XVI, 24: "Mas o quê? Quando nomeio o esquecimento e imediatamente reconheço o que nomeio, como poderia reconhecê-lo, se não me lembrasse dele? Não estou falando do som de seu nome, mas da coisa significada: se a tivesse esquecido, não seria capaz de reconhecer a

exprimirá pelo “*tornei-me para mim uma terra de muita dificuldade e suor*”. Com isso, é levado a reformular o problema do próprio eu – presente em todas as *Confissões* – visando, por assim dizer, a ‘saída-de-si’, na tentativa de alcançar compreensão maior de si mesmo. Passará então a refletir sobre a presença de Deus na alma, isto é, sobre a presença de Deus na própria memória.

1.1. A seguir, colocaremos o enfoque no modo pelo qual Agostinho irá formular a questão fundamental da memória – ou do ‘inconsciente’ – como sede do divino.

O conhecimento de si está entremeadado ao conhecimento de Deus: a alma humana é considerada imagem do modelo divino (como se lê em *Gênesis*) e, portanto, *capax Dei*.²⁰

A antropologia agostiniana, em seu cerne, engloba a ideia do ‘ser-em-relação’. Distante de qualquer solipsismo, ou da concepção do ser humano como mônada, a ‘saída-de-si’ se impõe como exigência e etapa do pensamento agostiniano, a partir da própria gênese do eu.

Na ‘saída-de-si’, partindo então da ideia de que é possível conhecer Deus, é preciso dirigir o olhar à própria alma, e nela à memória: a capacidade de conhecer Deus pertence à memória, uma vez que é lá também que começa todo o conhecimento.

Passarei ainda além da memória, para ver se lá te encontro, ó verdadeiro bem, ó segura suavidade. Se lá te encontro?! Se te encontro fora da minha memória,

que corresponde aquele som. Logo, quando lembro a memória, ela está disponível por si mesma na própria memória; mas quando lembro o esquecimento, ao mesmo tempo estão à disposição a memória e o esquecimento; a memória, pela qual lembro; e o esquecimento, que é o que lembro. Mas o que é o esquecimento senão a privação da memória? De que maneira, então, está presente para que o lembre, se quando está presente não o posso lembrar?”. (“Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminisses? Non eumdem sonum nominis dico, sed rem, quam significat: quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, qua meminerim, oblivio, quam meminerim. Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae? Quomodo ergo adest, ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum?”).

20 Sobre a Trindade XIV, 8, 11: “(...) o que o torna imagem de Deus é precisamente o fato de ser ‘capaz’ dele e poder dele participar. Porque um bem tão grande não é possível senão por isso mesmo, a saber, por ser imagem de Deus”. (“Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest: quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest.”).

então quer dizer que me esqueci de ti. E como hei de te encontrar se de ti me não lembro? (*Conf. X. XVII, 26*)²¹

Essa sugestiva passagem das *Confissões* apresenta Deus como um conteúdo da própria memória, mas note-se bem, não como um conteúdo entre os outros. Enquanto Deus é identificado com a verdade é o conteúdo fundante e principal que permite reconhecer os outros conteúdos. A presença de Deus é o primeiro constitutivo da memória.

Quanto divaguei pela minha memória a tua procura, Senhor! E não foi fora dela que te encontrei. E nada de ti encontro de que me não lembre, desde que te conheci. Porque desde que te conheci, não me esqueci de ti. É que onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a verdade mesma, e desde que a conheci, não mais dela me esqueci. Assim, desde que te conheci, morais na minha memória e lá te encontro quando relembro de ti e em ti me deleito. (*Conf. X, 24, 35*)²²

Assim, a verdade a que se refere Agostinho é anterior a todo conhecimento e, note-se bem, o lugar dessa anterioridade é a própria memória. Como conteúdo da memória, Deus atribui ao continente uma excelência ontológica que transcende a própria memória e o próprio eu.²³

Mas onde ficais na minha memória, Senhor? Onde? Que aposento nela preparastes para tí? Que santuário lá edificaste? Concedeste à minha memória a honra de estar nela, mas em que parte dela estás, isso me pergunto. (*Conf. X, XXV, 36*)²⁴

21 Trad. do autor. "Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?"

22 Trad. do autor. "Ecce quantum spatiatum sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te inveni, quod non meminissem, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te".

23 Cf. MIRANDA, J. C. *Idem*, p. 239-240.

24 Trad. do autor. "Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneas in ea, sed in qua eius parte maneas, hoc considero".

Aqui fica claro: é necessário atribuir uma dimensão transcendente à memória que é toda ela habitada por este conteúdo fundante. A *memória dei* implica uma superação das condições espaço-temporais e traz à tona o próprio limite da linguagem para se referir ao inefável:

Mas por que me pergunto em que lugar moras, como se ali houvesse realmente lugares? Certamente habitas nela, porque me lembro de ti (...), e nela te encontro, quando de ti me recordo. (*Conf. X, XXV, 36*)²⁵

A memória, como lugar privilegiado da imanência e transcendência do espírito, é considerada o *summus gradus animae*.²⁶ Desse modo, conforme o pensamento agostiniano, o centro de unidade do ser humano está além dele próprio.²⁷ Agostinho busca demonstrar que o conhecimento de si não se esgota nele próprio (por exemplo, a razão não é auto-suficiente nem na explicação de si própria), mas remete à verdade imanente/transcendente.

Na autorrelação, a incapacidade para uma compreensão total de si desemboca na demanda de algo além da própria pessoa, explicitando a exigência da ‘saída-de-si’. A discussão do descentramento do ego, ligada aos temas examinados, é tratada magistralmente por Jean-Luc Marion em *Au lieu de soi*, onde ele apresenta uma leitura fenomenológica das *Confissões*.²⁸ Marion desenvolve a questão do descentramento do ego – influenciado também pelas reflexões de Heidegger – propondo seu recentramento, por assim dizer, para além de si (no ‘eu’ mais que ‘eu’ – *interior intimo meo*).²⁹

25 “Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te.”

26 Ver MIRANDA, 2001, p. 237- 246: “De facto a vida do espírito é substancialmente memória”.

27 A esse respeito ver as observações de É. Gilson, Introdução ao estudo de Santo Agostinho (Ed. Paulus/Discurso Editorial. 2007), p. 208-210: “A partir do momento em que o homem conhece a existência de Deus, seja pela fé, que a ensina, seja pela razão, que a demonstra, esse conhecimento está na memória como todos os do mesmo gênero, e o homem lembra-se dele. A questão é muito mais difícil quando se trata de compreender Deus na memória, e não mais simplesmente a lembrança da nossa ideia de Deus... Deus não está em nosso pensamento como uma coisa cercada, tampouco como uma lembrança profunda que ora o pensamento perde, ora encontra; em resumo, não é em nós, é em Deus que encontramos Deus”

28 MARION, J.L., *Au lieu de soi* (Ed.PUF), 2008.

29 V. GRONDIN, J. “Au lieu de la métaphysique ? Les méditations agustinienes de Jean-Luc Marion”, *La Vie des idées*, 5 janvier 2010. Disponível em: < <http://www.laviedesidees.fr/Au-lieu-de-la-metaphysique.html>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

A busca de si tornar-se-á expressão de um paradoxo: será preciso encontrar a reaproximação consigo – ou a compreensão de si – através de uma reaproximação com seu princípio imanente/transcendente.

Considerações finais

Na problemática do *cognosce te ipsum* destacou-se a questão da autorrelação, que permitiu lançar um olhar ao modo como Agostinho lida com o desconhecido em si mesmo e para além de si próprio. O desconhecido abordado aqui foi referido pelos aspectos inescrutáveis da memória (ou do inconsciente – as zonas latentes do eu) e pela presença de Deus na alma (a chamada inabitação divina).

Buscou-se mostrar como, através do autoconhecimento – enunciado pelo pensamento agostiniano – chega-se à saída-de-si, exemplificada por meio da discussão da noção de memória. Procurou-se enfatizar o modo pelo qual o conhecimento/desconhecimento de si, resultante da autorrelação e da investigação de si mesmo, funciona como uma força de empuxo à própria saída-de-si.

A autorrelação em Agostinho conduz à saída-de-si, pela própria insuficiência e finitude do ser humano, remetendo ao outro-de-si apontado, nas *Confissões*, como a própria presença de Deus na alma.

Com suas reflexões sobre a memória, Agostinho expressa o problema sempre atual da autorrelação em algumas das suas diversas matizes e aspectos. Avançar na zona do desconhecido, nesse contexto, significa aproximar-se das esferas ocultas do eu, e a memória – ou o inconsciente – é o portal de entrada a essa área.

Assim, para concluir pode-se dizer que a resposta à pergunta “O que sou, então, meu Deus?” não pode estar separada da noção de relação passando pela ideia do descentramento do ego. Da autorrelação à relação com o outro, delinea-se uma abordagem relacional do eu.³⁰

Em outros termos: a noção de pessoa em Agostinho exprime, quer a individualidade – com todas as idiossincrasias da autorrelação –, quer a interpessoalidade. De modo muito significativo o conceito de pessoa divina será transformado em um conceito relacional, e, para realizar essa operação,

30 Sobre esse debate ver as observações de O'CONNOR, W. R. (The Concept of the Person in St. Augustine's De Trinitate. *Augustinian Studies*, Vol. 13, 1982, p. 138) onde ele enfatiza: “We do find in De Trinitate a theory of human being as the image of God which approaches a relational view of the self”.

Agostinho recorre à teoria aristotélica das relações.³¹ Em paralelo à noção de pessoa divina (baseada na concepção de um Deus que é trino e uno, portanto um Deus societário), a ideia de relação será central para a própria noção de pessoa humana.

Assim, o lugar da pessoa humana – que por sua vez abrange uma noção de eu – é o lugar de relações inalienáveis, da autorrelação e da alteridade.

Em Agostinho, a vida do ser humano está “sob o imperativo de uma renovação segundo a imagem de Deus, cujo primeiro passo é a observância da ordem délfica: “Conhece-te a ti mesmo”.³² Assim, a experiência de si em Agostinho mostra que o lugar da autorrelação não é um lugar estático, mas dinâmico: do conhecimento implícito na memória – à *cogitatio* – chega-se à saída-de-si.

Trata-se de uma visão de si mesmo que inclui – na própria gênese do eu, em seu desenvolvimento – a relação: não se é uma célula autônoma ao modo cartesiano ou conforme a concepção moderna de subjetividade.³³ Está em jogo uma concepção do eu que implica o reconhecimento da alteridade e da interioridade como algo em formação, inquietante, misterioso e perturbador como também o lugar de uma beleza maior.

Referências

Fontes primárias (edições e traduções):

AUGUSTINUS. De trinitate libri XV: Vol. A – Libri I-XII, Vol 50A – Libri XIII-XV. In: *Corpus Chirstianorum Series Latina* (CCSL), vols. 50-50A. Edição de W.J. Mountain & F. Glorie. Turnholti: Typographi Brepols, 1968.

31 V. O'CONNOR, 1982, p. 137.

32 Cf. BRACHTENDORF, 2008, p.223. Se essa renovação envolve um possível aperfeiçoamento intelectual e moral da pessoa, cumpre assinalar que na autorrelação seu inverso também é possível: a ignorância de si, o ódio de si e o esquecimento de si.

33 A esse respeito ver CAVADINI, J. The Darkest Enigma: Reconsidering the Self in Augustine's Thought. *Augustinian Studies*, 38: 1 (2007), p.122-123: “This private, inner reality is almost ready made, so the story will go, for modern philosophers to perform the final minor adjustment necessary for the genesis of the modern idea of the elf as a disembodied, thinking monad, accessible to self-consciousness but essentially isolated from all other, and similar, “selves”. But the imagery of self-awareness in Augustine is not limited to the imagery of stable space or stable substance (and these are, after all, only images) invoked in such a description of “the self” in Augustine”.

- AUGUSTINUS. *Opera Omnia*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Città Nuova Editrice. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>.
- AUGUSTIN, Saint. Oeuvres de Saint Augustin, Vol. 15: *La Trinité (Livres I-VII)*. Bibliothèque Augustinienne. Texto da EB. Tradução e notas por M. Mellet e Th. Camelot. Introdução por E. Hendrickx. Apresentação de G. Madec. Vol. 16: *La Trinité (livres VIII- X)*. Bibliothèque Augustinienne. Texto da EB. Tradução de P. Agaesse. Notas em colaboração com J. Moingt. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1991.
- AGOSTINHO, S. *A Trindade*. Tradução do original latino e introdução de Agostino Belmonte. Revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *As Confissões*. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammi, S. P. : Companhia das Letras, 2017.

Fontes secundárias:

- BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. S. P.: Loyola, 2008.
- GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane N. Abbud Ayoub. S.P.: Paulus/Discursos Editoriais, 2007.
- GRONDIN, J. “Au lieu de la métaphysique? Les méditations augustiniennes de Jean-Luc Marion”. In : *La Vie des idées*, 5 janvier 2010. Disponível em: <<http://www.laviedesidees.fr/Au-lieu-de-la-metaphysique.html>>. Acesso em: 20 fev. 2018.
- MARION, J. L. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.
- MIRANDA, J. C. “A memória em S. Agostinho”. In: *Humanitas*, vol. LIII, p.225-246, 2001.
- O'CONNOR, W. R. O. “The Concept of the Person in St. Augustine's *De Trinitate*”. In: *Augustinian Studies*, Vol. 13, pp. 133-143, 1982.

Email: marianaolozzi1@gmail.com

Recebido: Setembro/2019

Aprovado: 01/2020