

EM DIREÇÃO A UMA CRÍTICA DO SUJEITO MODERNO: EXPLORANDO OS CONCEITOS DE INCONSCIENTE EM FREUD E O DE MEMÓRIA EM AGOSTINHO

Mariana Paolozzi Sérulo da Cunha
Universidade Federal de Santa Catarina

Marcus Vinícius de Souza Nunes
Doutor em Educação pela UDESC

Resumo: Embora a distância temporal entre Agostinho e Freud possa apresentar dificuldades no que se refere a aproximações conceituais, a tentativa deste artigo é reconhecer alguns conjuntos significantes que se estruturam em torno principalmente das noções de memória e de inconsciente. A finalidade de tal procedimento é identificar no que poderíamos chamar de uma antropologia, seja ela agostiniana ou freudiana, elementos para a crítica do sujeito da modernidade. Assim, serão examinados o conceito de inconsciente freudiano e o de memória agostiniana e a sua referência a conteúdos latentes da mente, para em seguida ser pontuado o diferencial da memória agostiniana como sede de sabedoria e de transcendência, ideia ausente na teoria freudiana. Enquanto em Freud o sujeito fica desabrigado de si, não sendo senhor da própria casa, em Agostinho verifica-se a saída-de-si em direção a um 'eu' mais que 'eu'. Ambos os autores se dedicam a investigar dimensões ocultas e desconhecidas da subjetividade, buscando lhes atribuir alguma inteligibilidade. Com isso explicitam-se elementos para uma crítica dessa "invenção" da modernidade, isto é, o sujeito tido como autossuficiente e autocentrado.

Palavras-chave: Psicanálise, antropologia filosófica, mente, modernidade.

Abstract: Although the temporal distance between Augustine and Freud may pose challenges regarding conceptual approaches, the aim of this article is to recognize some significant sets that are primarily structured around the notions of memory and unconsciousness. The purpose of such a procedure is to identify elements in what we could call an anthropology, be it Augustinian or Freudian, for the critique of the subject of modernity. Thus, the Freudian concept of the unconscious and the Augustinian concept of memory and its reference to latent contents of the mind will be examined, followed by the differential of Augustinian memory as the seat of wisdom and transcendence, an idea absent in Freudianism. While in Freud the subject is left homeless within oneself, not being master of one's own house, in Augustine there is an exit from oneself towards a 'self' beyond the self. Both authors dedicate themselves to investigating hidden and unknown dimensions of subjectivity, seeking to attribute some intelligibility to them. This brings to light elements for a critique of this "invention" of modernity, that is, the subject considered self-sufficient and self-centered.

Keywords: Psychoanalysis, philosophical anthropology, mind, modernity.

Introdução

Embora a distância temporal entre autores como Agostinho e Freud possa apresentar dificuldades no que se refere a aproximações conceituais, a tentativa deste trabalho é reconhecer alguns conjuntos significantes que se estruturam em torno de noções como: desejo, memória e inconsciente. A finalidade de tal procedimento é identificar no que poderíamos chamar de uma antropologia, seja ela agostiniana ou freudiana, elementos para a crítica do sujeito da modernidade.

No século XX e no início do XXI, vários autores, tanto no campo da filosofia, quanto da psicanálise, voltam-se a essa “invenção” da modernidade com o olhar de suspeita. O sujeito moderno, autossuficiente e autocentrado, não é apenas um conceito distante de nós, mas um significante que está na base da articulação de práticas de dominação, de colonização e mesmo de violência (BIRMAN, 2019; LATOUR, 2019; FOUCAULT, 2008).

Entre as muitas abordagens possíveis a este problema, neste trabalho partiremos de um duplo categorial e instrumental: estruturalista, pela abordagem de Jacques Lacan à obra freudiana, e pós-estruturalista utilizando a noção de genealogia do sujeito e crítica da modernidade desenvolvidas por Michel Foucault. Assim, nos situamos no espaço amplo aberto pelo que geralmente se chama a análise do discurso francesa.

Deve-se ressaltar que o instrumental apresentado visa fazer emergir, a partir de uma apropriação do conceito de memória em Agostinho e de inconsciente em Freud, práticas discursivas que coloquem o sujeito da modernidade sob outro prisma. Não obstante esta pesquisa se limite a apresentar essa possibilidade de articulação, ela também abre espaços futuros de possibilidades, que podem vir a ser desenvolvidos em reflexões futuras, indicando, como parte do procedimento da análise do discurso, não apenas os saberes constituídos, mas a possibilidade de articulação de significantes para produzir novas formas de produção das experiências dos sujeitos.

Mas por que Agostinho e Freud? Se por um lado não paira dúvida sobre ser o desejo o conceito articulador fundamental da psicanálise juntamente com o de inconsciente, por outro não se trata com a devida atenção a articulação dessas noções ao longo da história, que têm na concepção agostiniana de subjetividade (*mens*) um lugar determinante.¹

Na primeira parte deste artigo serão apresentadas algumas reflexões gerais a respeito do inconsciente freudiano, seu papel dominante na topografia

¹ Cf. DE LIBERA, 2013, p. 273 e seg..

da mente e as hesitações de Freud quanto à sua natureza e funcionamento. Na segunda parte serão apontados alguns desdobramentos desse tema, a partir do contraponto com a noção de memória agostiniana. Por fim, se indicará o quanto esses conceitos aqui revisitados podem colaborar em um trabalho de crítica do sujeito da modernidade.

Parte I: O inconsciente e a memória em Freud

A Psicanálise de Freud, ainda que a intenção de seu autor seja em primeiro lugar puramente terapêutica, buscando desenvolver um método que trate as afecções e patologias advindas das neuroses infantis marcadas pela sexualidade, inaugura uma concepção antropológica que não pode ser descartada. Seguindo o que foi demonstrado por Foucault (2007), a Psicanálise emerge no regime dos saberes no momento da suspeita generalizada em torno do “sujeito cartesiano”.

Ademais, Foucault também apresenta a íntima relação entre as formas críticas da Modernidade como estruturadas pela “primazia da interpretação” (FOUCAULT, 2008, p. 48). A concepção antropológica freudiana vincula-se à descoberta dos determinantes inconscientes do psiquismo que, embora latentes tornam-se patentes na sintomática singular: nos sintomas de uma neurose, nos sonhos, nos atos falhos, na orientação do desejo para seus alvos e objetos. Esses meios de o psiquismo assomar a uma forma consciente correspondem a parte da arquitetura mesma da obra freudiana: os estudos de casos clínicos, ‘Interpretação dos sonhos’, ‘Psicopatologia da vida cotidiana’, ‘Três ensaios sobre a teoria da sexualidade’. Nesses textos nasce a tentativa de formar conceitos sobre o Inconsciente², uma das descobertas mais impactantes do século XX.

O funcionamento do Inconsciente freudiano como uma espécie de gramática, formulação que será apresentada por Lacan no ‘Seminário III, As psicoses’ (1985) como uma estrutura na forma de linguagem, é o que permite a interpretação como a tarefa propriamente subjetivadora. É nesse sentido que Foucault (2007, p. 47) afirma que:

Nunca há, se vocês querem, um *interpretandum* que não seja já *interpretans*, embora seja estabelecida, na interpretação, uma relação tanto de violência como de

² Cf. Em Vocabulário da Psicanálise, lemos: “Se fosse preciso concentrar numa palavra a descoberta freudiana, essa palavra seria incontestavelmente a de inconsciente.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2016, p. 307).

elucidação. De fato, a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se ofereceria a ela passivamente; ela pode apenas apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação já ali, que ela deve subverter, revirar, quebrar a marteladas.

O Inconsciente é ao mesmo tempo uma instância pessoal e coletiva³. Pessoal, porque é na singularização na história psíquica dos sujeitos que o Inconsciente se instaura, mas coletiva, porque não há momento possível em que sua estrutura gramatical seja completamente impermeável em relação ao outro. É na demanda e convocação de interpretar e ser interpretado que o Inconsciente se instaura.

Na contramão do senso comum (a popularidade da Psicanálise contribui para a vulgarização de seus conceitos fundamentais, em bom e mau sentido), é preciso se abster de concebê-lo como uma substância, ou uma coisa, ou ainda como uma espécie de lugar ou continente que abriga conteúdos (por exemplo, ao modo de um reservatório, ou de um copo que contém determinado conteúdo). Nesse sentido, distancia-se de um conceito de simples memória como armazenamento de dados.

Ao longo de sua obra, Freud refere-se ao psiquismo humano sob três aspectos: dinâmico, econômico e topográfico. É de se ressaltar: aqui se caminha no campo da metáfora. Desse modo, topograficamente, a psique pode ser compreendida como dividida em sistemas. Todavia, considerar o inconsciente freudiano como um “lugar psíquico” não deve implicar, de maneira alguma, em tomá-lo como uma substância ou coisa. Acrescente-se também que, se por um lado, a ideia de consciência foi frequentemente substancializada pelo discurso filosófico, pode-se dizer que a noção de inconsciente foi exposta ao mesmo risco.

Em Freud, ao mesmo tempo que a concepção tópica permite a compreensão da relação (aspecto dinâmico) e da economia (as ceteris de energia psíquica) dos sistemas psíquicos, não deve nos levar a concebê-los como lugares reais. A terminologia ‘lugar psíquico’ possui caráter metafórico,

³ Segue a interpretação de J. Laplanche a respeito da concepção do inconsciente freudiano em seu aspecto individual: “O inconsciente é individual; para ser escandaloso, eu diria que ele está na cabeça de cada indivíduo. O inconsciente é essa parte de sua história subtraída não só (...) ao tecido das significações convencionais, mas subtraída também a toda intenção de comunicação (...). Somente a metodologia inventada por Freud - e não uma metodologia pretensamente orientada para o significante -, que alia indissolivelmente livres associações e situação analítica, permite reabrir parcialmente, de um modo precário, de um modo sempre rediscutido, um inconsciente sempre prestes e pronto a se fechar de novo à comunicação, pois que esse fechamento é inerente à própria essência de sua constituição (LAPLANCHE, 1992, p.115). A essa perspectiva, acrescentaríamos o conteúdo coletivo do inconsciente freudiano. Isto é, a ideia de que existem certos elementos do inconsciente que são compartilhados por todos os seres humanos (como as pulsões básicas de sobrevivência, por exemplo).

sem de fato corresponder, menos ainda, a lugares anatômicos.

Por outro lado, observe-se que também não é incomum que o Inconsciente seja identificado com o caos ou o ilógico; ou como se ali estivesse contida a vontade humana, por assim dizer em um estado bruto e impermeável a qualquer inteligibilidade⁴. Entretanto, essa identificação é equívoca.

Para Freud, já em ‘A interpretação dos sonhos’, não há nada de ilógico nos acontecimentos psíquicos, isto é, o inconsciente não seria caótico. Em outras palavras, todos os acontecimentos psíquicos são determinados, mas, acentue-se, e essa é uma das grandes contribuições freudianas, não há uma determinação única. Assim, a sintaxe do inconsciente não é a mesma do sistema pré-consciente-consciente, o que não significa que ele não possua sintaxe alguma. Freud refere-se a um sistema psíquico, o inconsciente (Ics), que se contrapõe a outro sistema psíquico, o pré-consciente e o consciente (Pcs/Cs). Essa diferenciação é característica essencial do inconsciente freudiano na primeira tópica⁵.

Importa dizer que o conceito de inconsciente irá gerar uma espécie de divisão (clivagem) no sujeito. A formação do sujeito se dá numa cisão inicial entre uma libido original que é experimentada de forma perversa, direcionada a múltiplos objetos de desejo (*Wunschl*), e a imposição de uma lei que limita o seu gozo, lei essa que se dá na forma da castração e instaura o complexo de Édipo (*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*). O sujeito deixa de ser visto como unidade, ou identificado com a consciência e sob o controle da razão.

No entanto, essa libido do Eu só se torna convenientemente acessível ao estudo analítico após achar emprego psíquico no investimento de objetos sexuais, ou seja, após se tornar *libido objetal*. Nós a vemos, então, concentrar-se em objetos, fixar-se neles, ou então abandonar estes objetos, passar deles para outros e, a partir dessas posições, guiar atividade sexual do indivíduo, a qual leva à satisfação, isto é, à extinção parcial e temporária da libido”. (FREUD, 2016, 136, grifos no texto).

O sujeito da antropologia freudiana é dividido entre os seus objetos, a lei paterna que lhe frustra a livre satisfação da libido, e uma pulsão de eu, que tenta impedir a dissolução do sujeito, o que é uma tarefa sempre provisória e

⁴ Cf. GARCIA-ROZA, 2018, p. 170, que acrescentará: “A esse respeito, Lacan declara que o “inconsciente de Freud não é de modo algum o inconsciente romântico da criação imaginante. Não é o lugar das divindades da noite”.

⁵ De 1900 a 1915, Freud elabora sua primeira teoria a respeito da estrutura do aparelho psíquico (primeira tópica).

claudicante.

De um modo claro se afere que a mente não é puramente cognitiva; o lugar atribuído ao desejo é enfatizado por Freud. É o sujeito do conhecimento que a psicanálise vai esmaecer, não sendo mais o referencial privilegiado a partir do qual a verdade emerge. Não obstante, o inconsciente não é o lugar das trevas e da irracionalidade, por oposição à racionalidade da consciência. A concepção freudiana do ser humano não opõe, no interior do indivíduo, o caos do inconsciente à ordem do consciente, mas ordens distintas. Aquilo a que ela se propõe é precisamente explicitar a lógica do inconsciente e o desejo que a mobiliza.

Não é sem razão que Freud atribui à psicanálise a capacidade de causar uma das três grandes humilhações antropológicas. Desde Copérnico e Galileu, o ser humano não é o centro do universo. Com Darwin a espécie humana deixa de ser o centro do sistema Terra. Com Freud e sua grande descoberta, a de um inconsciente movido pelo recalque e pelo retorno do seu desejo, o sujeito deixa de ser o seu próprio centro.

O terceiro e mais sensível insulto, no entanto, a mania de grandeza humana deve sofrer da pesquisa psicológica atual, que busca provar ao Eu que ele não é nem mesmo senhor da sua própria casa, mas tem de satisfazer-se com parcas notícias do que se passa inconscientemente na sua psique. Nós, psicanalistas, não fomos os primeiros nem os únicos a exortar ao autoexame, mas parece que cabe a nós defendê-lo com a máxima insistência e sustentá-lo com material empírico ao alcance de todos (FREUD, 2014, p. 310).

Resta dizer que se o inconsciente é designado como um lugar psíquico, o que encontramos aí não são coisas, mas sim representações. Na verdade, tanto no consciente como no inconsciente não há substâncias, senão representações⁶. Dizer que uma representação é inconsciente, ou que está no inconsciente implica em compreendê-la como ligada a uma outra sintaxe, a uma linguagem diferente daquela que caracteriza a consciência. De modo que a cisão produzida na pessoa pela psicanálise não deve ser entendida como a divisão de algo em duas partes, mas como uma cisão de regimes, formas ou de leis. Pode-se acrescentar que aquilo que caracteriza o inconsciente não é tanto seu conteúdo, mas o modo como esses conteúdos são articulados, submetidos

⁶ As representações são consideradas representações psíquicas da pulsão, isto é, inscrições da pulsão nos sistemas psíquicos. Quanto ao sentido do termo pulsão (*Trieb*), ele é tido como uns dos mais polêmicos na obra freudiana. A esse respeito conferir, por exemplo, o cap. V (Pulsão e representação), em GARCIA-ROZA, 2018, p.112-138.

a uma sintaxe ou linguagem específica, diferente daquela do consciente. Assim, o inconsciente opera segundo leis específicas, e esse modo de agir é nada menos, nada mais do que expressão de uma função.

Portanto, referir-se à natureza simbólica do inconsciente significa dizer que o termo se refere a uma função – a simbólica, que se reduz a um conjunto de leis (de maneira que esse conceito não designa um lugar, uma coisa e nem uma substância)⁷. Assinale-se que o inconsciente é considerado um sistema dinâmico, estruturando-se como um campo de forças em relação com o consciente (daí os conflitos internos, as barreiras, o represamento ou a liberação da energia psíquica...). Assim, a psicanálise freudiana vai investigar exatamente esse sujeito do desejo não contemplado pelo racionalismo. Ampliasse a visão sobre o ser humano e a importância da sexualidade; agregam-se facetas desconsideradas e desconhecidas do humano à antropologia filosófica.

A par disso, a psicanálise instaura uma crise do sujeito frente às filosofias da consciência, visto que a subjetividade deixa de ser identificada fundamentalmente com a consciência: o inconsciente psíquico freudiano apresenta-se como a própria matriz da subjetividade.

Em um retrospecto histórico, saliente-se que qualquer que tenha sido a noção de inconsciente elaborada anteriormente a Freud, o fato é que ela não designava nada de importante ou de fundamental para a compreensão do ser humano. O termo ‘inconsciente’, quando utilizado antes de Freud, empregava-se de forma adjetivada para se referir àquilo que não era consciente; logo, não evocava um sistema psíquico distinto dos outros e dotado de atividade própria tal como Freud viria, por exemplo, a desenhá-lo inicialmente:

Por conseguinte, retrataremos o aparelho psíquico como um instrumento composto a cujos componentes daremos o nome de “instâncias”, ou (em prol de uma clareza maior) “sistemas”. (...) Descreveremos o último dos sistemas situados na extremidade motora como o “pré-consciente”, para indicar que os processos excitatórios nele ocorridos podem penetrar na consciência sem maiores empecilhos, desde que certas condições sejam satisfeitas: por exemplo, que eles atinjam certo grau de intensidade, que a função que só se pode descrever como “atenção” esteja distribuída de uma dada maneira etc. Este é, ao mesmo tempo, o sistema que detém a chave do movimento voluntário. Descreveremos o sistema que está por trás dele como “o inconsciente”, pois este não tem acesso à consciência *senão através do pré-consciente*, ao passar pelo qual

⁷ Cf. GARCIA-ROZA, 2018, p.175.

seu processo excitatório é obrigado a submeter-se a modificações. (FREUD, 1996, p. 132-135).

A passagem acima sintetiza a visão freudiana e ternária do aparelho psíquico da primeira tópica, e que se constitui, conforme mencionado anteriormente, de ‘territórios’: o inconsciente (Ics), o pré-consciente e o consciente (Pcs/Cs).

Em sua metapsicologia, Freud trabalhou com a ideia de que o aparelho psíquico é composto de diferentes áreas da mente regidas por diferentes processos. Posteriormente, percebendo as limitações dessa topografia, apresenta novo modelo a fim de abarcar de modo mais expressivo seus achados psicanalíticos. Assim, propõe nova topografia do aparelho mental. Na segunda tópica (1923)⁸, amplia seu entendimento sobre as instâncias psíquicas e sua dinâmica, denominando-as de: Id, Ego e Superego.

O inconsciente passa a não ser tratado mais como um único ‘local’ na psique⁹. Freud irá trabalhar com a ideia de que há vários reinos inconscientes, e de diferentes tipos (não podendo descrevê-lo, portanto, como um único local). A partir de então, o termo ‘inconsciente’ passa a ser usado como uma designação aplicável a processos mentais, independentemente da sua localização topográfica. É empregado como uma qualidade atribuída às instâncias psíquicas: o Id é totalmente inconsciente, o Ego e Superego possuem partes conscientes e inconscientes. Pode-se dizer que a primeira tópica não substitui a segunda, mas mantém-se em relação dialética com ela, complicando assim o modelo como um todo. No texto “Esboço de psicanálise”, obra inacabada de 1938, Freud parece sugerir as linhas gerais de uma terceira tópica, síntese das duas primeiras¹⁰.

Posto isto, ressalte-se também que se o inconsciente é tido como conceito fundamental da psicanálise, nem todos concordam quanto ao seu

⁸ A segunda tópica foi apresentada em 1923, no texto O ego e o id.

⁹ Já na Conferência XIV (A realização de desejos – 1916-1917), por exemplo, ele menciona a existência de dois inconscientes: “Os ‘resíduos diurnos’, os senhores me perguntarão, são realmente inconscientes no mesmo sentido que o desejo inconsciente que deve ser acrescentado a eles, a fim de torná-los capazes de produzir um sonho? A suposição dos senhores está correta. Este é o ponto saliente em todo este assunto. Não são inconscientes no mesmo sentido. O desejo onírico pertence a um inconsciente diferente – àquele inconsciente que já reconhecemos como tendo uma origem infantil e mecanismos peculiares. Seria muito oportuno distinguir essas duas espécies de inconscientes por meio de nomes diferentes. Preferiríamos, porém, esperar até nos familiarizarmos com a área dos fenômenos das neuroses. As pessoas consideram um tanto fantástico haver um só inconsciente. Que dirão quando confessarmos que temos de nos haver com dois? (FREUD, 1976, p. 271).

¹⁰ DOR, 1996, p. 266-267.

significado, isto é, quanto à extensão, aos limites e àquilo mesmo que se entende por inconsciente¹¹.

Cabe mencionar às próprias dúvidas de Freud quanto à compreensão da natureza do inconsciente e de sua relação com o consciente. Ele parece situar-se em um beco sem saída no que se refere ao alcance da consciência: uma vez que se admite que a consciência não detém a primazia e não é soberana como se imaginava, o que é que permitira, na própria mente, avaliar os limites de seu alcance? Não estamos nos referindo aqui ao problema da comunicação entre os sistemas (entre o Ics e o Pcs/ Cs), mas sim à questão ‘daquilo’ em nós que permite compreender e analisar os sistemas e a relação ou comunicação entre eles.

Ao examinarmos a passagem da *Metapsicologia* mencionada abaixo, talvez seja possível perceber essa dificuldade. O que queremos pontuar é que, se a consciência é etapa imprescindível do autoconhecimento e da própria cura

Aprendemos, com a psicanálise, que a essência do processo de repressão não consiste em eliminar, anular a ideia que representa o instinto, mas em impedir que ela se torne consciente. Dizemos então que se acha em estado de “inconsciente”, e podemos oferecer boas provas de que também inconscientemente ela pode produzir efeitos, inclusive aqueles que afinal atingem a consciência. Tudo que é reprimido tem de permanecer inconsciente, mas constatemos logo de início que o reprimido não cobre tudo que é inconsciente. O inconsciente tem o âmbito maior; o reprimido é uma parte do inconsciente.

De que forma podemos chegar ao conhecimento do inconsciente? É claro que o conhecemos apenas enquanto consciente, depois que experimentou uma transposição ou tradução em algo consciente. Diariamente o trabalho psicanalítico nos traz a experiência de que é possível uma tal tradução. Isso requer que o analisando supere determinadas resistências, as mesmas que outrora (FREUD, 2010, p. 75, grifo nosso)¹².

Não obstante, a própria suspeita de Freud recai sobre a consciência permanentemente (não se é senhor da própria casa; Freud, 2014, p. 310), e com isso o Eu – ou a consciência – parece sempre escapar a si mesmo, em uma recorrente perda de si. Se Freud questiona a consciência e sua primazia por meio dela própria, como seria possível avançar neste questionamento sendo a própria consciência limitada? Chega-se a uma espécie de impasse, ou

¹¹ Cf. GARCIA-ROZA, 2018, p. 168.

¹² FREUD, 2010, p. 75.

aporia, criada pelos próprios limites da sua abordagem. Conforme a perspectiva freudiana: “(...) a consciência é, em geral, um estado altamente fugaz. O que é consciente é consciente só por um momento” (1974, p. 113).

A dificuldade em lidar com a complexidade da questão - a respeito da natureza e funcionamento do aparelho psíquico - a partir das exigências da própria clínica e no atendimento aos seus pacientes (na busca de respostas e tratamento de perturbações mentais), impôs a revisão constante de sua abordagem¹³. Pode-se dizer que a reflexão freudiana sobre o consciente e inconsciente culmina na confissão das “trevas profundas” da sua ignorância (cf. DOR, 1996, p. 267): “(...) Disso, porém, nada sabemos. E a profunda obscuridade do pano de fundo de nossa ignorância é escassamente iluminada por alguns lampejos de percepção interna (insight). Aqui, aproximamo-nos do segredo ainda velado da natureza do psíquico” (FREUD, 1974, p. 116).

No movimento dialético tanto entre os lugares conscientes e inconscientes da mente (*Seelenapparat*) quanto entre a primeira e segunda tópicas freudianas, os aspectos tradicionais de uma psicologia racional, isto é, uma psicologia de tipo filosófico, e uma psicologia científica nascente, passam para um segundo plano. Imaginação, cognição e mesmo memória são funções subordinadas aos efeitos dinâmicos e econômicos do inconsciente. Assim, em ‘A interpretação dos sonhos’, as funções psíquicas são substituídas por funções do inconsciente: deslocamento, condensação e possibilidade de simbolização/metaforização. As catexias psíquicas, isto é, as forças libidinais enquanto representadas para a mente não podem simplesmente desaparecer. Um afeto jamais se extingue: ele muda seu objeto de desejo (deslocamento), ou une vários objetos sob um só para representar o afeto ou o recalado, ou ainda representa o objeto perdido na forma de uma metáfora, uma imagem que representa aquele conteúdo recalado. É a maneira que o inconsciente encontra para superar o efeito da censura.

Mas isso não significa que não haja uma memória em estrito senso no pensamento freudiano. Essa aparece no ‘Projeto para uma Psicologia Científica’ de 1895. A memória é ali o efeito do sistema perceptivo, chamado por Freud Sistema ω . Este sistema funciona em aliança com o sistema mental estrito senso, o Sistema ψ . É a partir de várias percepções de objetos que vão se constituindo traços (*Spuren*), que excitam o aparelho mental, gerando uma carga de energia Q_n . Essa energia, parte é descarregada pelo processo

¹³ Conforme MEZAN, 2006, p. 270, daí a proposta freudiana de reconsiderar a geografia da mente, não mais em função da propriedade de ser ou não inconsciente, mas segundo o critério do desejo.

secundário, parte é retida pelo sistema ψ . Essa retenção de cargas de energia está na gênese da memória.

Entre os dois, desde esse momento da elaboração, há uma transposição, indicada até no pequeno esquema de Freud. O que vem aqui como quantidade, uma vez transposto um certo limite, transforma-se completamente quanto à sua estrutura quantitativa. Essa noção de estrutura, de *Aufbau*, é dada por Freud como essencial. Ele distingue nesse aparelho ψ seu *Aufbau*, reter a quantidade, e sua função, que é a de descarregá-la, *die Funktion der Abfuhr*. A função não é mais simplesmente a de circuito e de escoamento, ela aparece, nesse nível, como desdobrada. (LACAN, 1988, p. 54)

É Lacan quem observa que no ‘Projeto’ de Freud a memória, e o sistema de traços mnemônicos, não se resumem à percepção da excitação e à descarga da energia. Para Lacan, todo esse sistema perceptivo/psíquico prenuncia uma ética da psicanálise, pois não se trata apenas de delinear os caminhos neuronais da atividade cognitiva, como uma leitura superficial poderia fazer crer, mas de uma decisão inconsciente sobre o que fazer com o excesso do orgânico.

Obviamente, memória e inconsciente em Freud não se reduzem um ao outro. Mas é no excesso do registro mnemônico que o inconsciente se instaura produzindo divisão subjetiva. É o que leva Lacan a afirmar “para nós é o óbvio que esse aparelho é essencialmente uma topologia da subjetividade – da subjetividade uma vez que ela é edificada e construída na superfície de um organismo” (LACAN, 1988, p. 55).

Uma vez que se pode ficar tentado a resumir a memória no Freud do *Projeto* a um dispositivo meramente orgânico, Lacan provê uma leitura que permite compreender como a relação entre memória e inconsciente é dialética, calcada na difícil tarefa da divisão subjetiva, que gera neurose, mas que gera também o que se pode chamar de subjetividade normal.

Com isso, tem-se delineado aspectos do contexto da crise da noção moderna de sujeito – com realce à tibieza e debilidade do consciente – por meio da descoberta freudiana do inconsciente e de seu impacto na filosofia. Ao investigar o inconsciente de maneira nova, Freud colabora para a instauração da aporia do sujeito. Sem dúvida alguma a psicanálise provocou, juntamente às filosofias da suspeita, uma espécie de abalo sísmico, o questionamento do *status e modus operandi* da consciência e da mente.

Parte II: A memória agostiniana: dos conteúdos latentes à busca de si

A essa altura, podemos revisitar Agostinho, na tentativa de estabelecer um paralelo entre ambos os autores e frisar diferenças. O próprio Agostinho, em seu pensamento, parte do reconhecimento dos limites e da potência da mente, e aponta conteúdos ocultos desta. Cabe a menção de Lacan a Agostinho em *Agressividade em psicanálise* “Santo Agostinho antecipou a psicanálise” (LACAN *apud* CONKE, 2014, p. 31), como a de Claude Lèpelle: “(...) ele foi o primeiro a discernir, no fundo do nosso ser, as forças obscuras que, fora da consciência clara e do livre exercício da vontade, podem determinar nosso comportamento, o que, desde Freud, chamamos de subconsciente” (LEPELLEY *apud* CONKE, 2014, p. 31). Freud, como indicado acima, reconhecia que a prática de autoexame proposta pela psicanálise não era uma propriedade da sua teoria, mas já era explorada antes por outros autores e teorias. O conhecimento de si, em Agostinho, segue a linhagem do socratismo cristão abrindo-se ao auto-exame e ao seu ultrapassamento, desaguando em um ‘eu mais que eu’ e na esfera do transracional, o que reitera o compromisso agostiniano com a teologia cristã, obviamente ausente da compreensão freudiana..

Vejamos uma possível convergência e divergência entre ambos os autores para posteriormente discutir alguns desdobramentos dessas ideias.

Pode-se dizer que a noção agostiniana de memória abarca algo da ideia do inconsciente freudiano; no entanto, amplia-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)¹⁴. E a esse respeito argumenta Étienne Gilson:

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. (GILSON, 2007, p. 204).

¹⁴ “Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit?”

Em outras palavras, a memória agostiniana, diferentemente do inconsciente freudiano (que possui elementos individuais e aspectos coletivos), é expandida no sentido de possuir uma função metafísica. A própria memória – ou a mente – abarca conteúdos latentes, como também seria a sede da sabedoria. O sentido filosófico (epistemológico) disso examinaremos adiante, ao nos referirmos à inabituação divina, conforme apresentada por Agostinho.

Conforme o pensamento agostiniano, o ser humano abriga em si a imagem de Deus (inabituação divina), e esta seria a memória, inteligência e vontade (como expressão do próprio conhecimento de si). Agostinho dedicou-se à investigação do significado de tal similitude divina, baseada na interpretação do livro do Gênesis (“e o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus” *Gn* 1,26). Assim, o debate sobre a noção da memória no hiponense se dá no contexto da reflexão a respeito do conhecimento de si e do conhecimento da natureza divina.

Quanto ao conhecimento de si, e seguindo a trilha da tradição socrática do *cognosce te ipsum* (mais especificamente o socratismo cristão), podemos acrescentar que ele envolve a importante distinção agostiniana entre conhecimento de si explícito (discursivo), e conhecimento de si latente (pré-reflexivo)¹⁵. A passagem do l. X (XXXVII, 60) das *Confissões* de Agostinho faz menção ao intrigante problema dos lados ocultos (inconscientes) da mente: “(...) e receio muito em mim lados ocultos, que teus olhos conhecem, mas não os meus”¹⁶.

A autopresença fragmentária do eu – não se tem uma visão de si total, isto é, não nos compreendemos totalmente – remete, portanto, conforme mencionado, à compreensão e ignorância de si (à relação entre o saber e não-saber). Em outros termos, para Agostinho não deixa de surpreender a forma como se dá o distanciamento de si e a presença a si – “*abismo da consciência humana*” (“*abyssus humanae conscientiae*”; *Conf.* X, II) –, justamente porque é possível reconhecer a mente como permanente presença a si (consciência). Por mais que a mente queira alijar-se de si, sempre o fará provisoriamente e se deparará consigo própria enquanto viver. De modo que, incessantemente, a mente escapa a si mesma, mesmo que presente a si mesma, devendo lidar

¹⁵ O livro X da obra *De Trinitate* é todo ele sobre o conhecimento de si. A respeito do duplo autoconhecimento (latente e explícito), ver por exemplo a passagem l. X, V, 7, em: AUGUSTIN, *La Trinité*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1991, p. 135.

¹⁶ AGOSTINHO, *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras /Penguin Companhia, trad. do latim e pref. de Lorenzo Mammi, 2017, p. 294, l. X, XXXVII, 60: “(...) 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”.

simultaneamente com a compreensão e ignorância de si (saber e não saber sobre si e sobre a realidade que a cerca).

Na obra da maturidade *A Trindade*, 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 das *Confissões*), tal ideia é formulada a partir dos limites do pensamento discursivo: o eu sequer consegue tornar presentes, e simultaneamente, todos os conteúdos de sua memória¹⁷. Assim, Agostinho irá enfatizar que o conhecimento de si e todo outro conhecimento que não é presentemente pensado estariam na memória (“*memoriae tribuens omne quod scimus etiamsi non inde cogitemus*”; *A Trindade* XV, 21, 40).

Nas *Confissões* (*cavis abditioribus*)¹⁸ e em *A Trindade* Agostinho refere-se ao esconderijo da mente (*abditum mentis*)¹⁹ a que é preciso se dirigir para resgatar o autoconhecimento presente ali e, assim, conhecer-se e olhar para si mesmo.

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. Em suma, para Agostinho há um duplo conhecimento de si: aquele oculto na memória (implícito e pré-reflexivo), e o discursivo (explícito), resgatado pelo pensamento²⁰.

Sem a força da memória (que não chegamos a compreender completamente), e que se apresenta como algo de misterioso, não conseguimos nos reconhecer. Ela é tida como a sede da própria mente, e de

¹⁷ Cf. BRACHTENDORF, 2008, p. 221.

¹⁸ 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 eruenterentur, 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?”).

¹⁹ Cf. BRACHTENDORF, 2008, p. 223.

²⁰ A esse respeito ver, por exemplo, *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”).

Deus, como veremos a seguir. A memória é, por assim dizer, o ponto fulcral em nós que nos permite ultrapassar a nós próprios²¹.

De modo que se em Freud, a partir da descoberta do inconsciente, ele deixa claro os limites da consciência e a recorrente perda de si, em Agostinho a própria ideia de memória irá indicar não apenas os lados ocultos da mente, mas ela própria como sede de sabedoria (isto é, da verdade ou da inabituação divina). Assim, a memória é tida como o lugar privilegiado da descoberta agostiniana da transcendência de si ou de um ‘eu mais que eu’²²:

Passarei ainda além da memória, a ver se por lá Vos encontro, ó verdadeiro bem, ó segura suavidade. Se lá Vos encontro?! Se Vos encontro fora da minha memória, então quer dizer que me esqueci de Vós. E como Vos hei de encontrar se de Vós me não lembro? (*Conf. X, 24, 35*)²³.

A lembrança de Deus irá Agostinho associar ao conhecimento de si, e este é o conhecimento que a *mens* tem dela mesma como trindade, a saber, como memória, inteligência, vontade (como algo que pensa, que quer, que se lembra).

Conhecer-se é ver-se como imagem de Deus, é ver a memória, inteligência e vontade expressando algo das relações do Pai, Filho e Espírito Santo. Porém, de que modo?

Aquí está o sentido filosófico e epistemológico ao qual nos referimos anteriormente (da sabedoria ou imagem de Deus na alma). Novamente, de que modo a memória, inteligência e vontade expressam algo das relações divinas? Por meio de um ato humano fundamental, garantidor da própria identidade de si – o ato máximo da consciência de si (na própria lembrança de si e em sua atualidade). Esse seria o maior ‘exercício’ (ou atividade) da mente: o reconhecimento de si – na constante e inalienável presença a si. É nessa medida que a mente humana se assemelha à razão divina ou, podemos dizer, à suma consciência (considerada como ato puro).

Em retrospecto, pode-se considerar que a mente humana é a própria memória, e a memória (mais do que uma faculdade da mente) não é senão a própria mente em ato, isto é, no ato em que ela se torna o que é: mente

²¹ Cf. MIRANDA, “A memória em S. Agostinho”. In: *Humanitas*, vol LIII, 2001, p. 240: “Este dá-se conta, parafrazeando o poeta, de que na memória é mais do que ele mesmo (...)”.

²² A esse respeito ver: MIRANDA, “A memória em S. Agostinho”. In: *Humanitas*, vol. LIII, p.225-246, 2001, p. 239.

²³ “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?”.

consciente de si - sempre no presente (e enquanto se viver). A mente diante de si mesma não é senão a memória de si própria, e é nisto que ela se torna a mais perfeita imagem da realidade divina ao alcance do ser humano. Esses são atos primordiais da mente (no conhecimento de si), a própria inflexão a si, a capacidade de se ver, de se reconhecer e de conhecer (a si e à realidade).

Em outras palavras, na teoria agostiniana do conhecimento de si, a memória torna-se um elemento essencial. Ela é designada como lugar do autoencontro e da própria identidade de si, portanto, memória do presente (permitindo reconhecermos a nós próprios como nós próprios). E finalmente, ela irá remeter – por via de similitude - a outra presença atual e permanente, à própria razão ou consciência divina.

Considerações finais

Com suas reflexões sobre a memória, Agostinho expressa o problema sempre atual do autoconhecimento em algumas das suas diversas matizes e facetas. Avançar na zona do desconhecido, do conhecimento e ignorância de si significa aproximar-se das esferas ocultas do eu, e a memória é a fenda de entrada a essa área.

No conhecimento de si, apreendido pelo pensamento a partir da memória, vê-se a possibilidade de encontro do ser humano consigo próprio; é o estado de um ser que, se não é plena e constantemente consciente de si pelo pensamento, o é alternadamente, de modo fragmentado. E isso significa, ao menos, a possibilidade de algum tipo de conhecimento de si (um tomar contato consigo).

Talvez a Psicanálise não possa ser compreendida como uma prática de conhecimento de si em estrito senso, mas de cuidado de si. Entretanto, como apontado ao longo do texto, o próprio Freud reconhecia a psicanálise como uma prática de autoexame.

Sem dúvida é extrapolar os limites dessa pesquisa dizer que a prática de autoexame em Freud e Agostinho são a mesma. Todavia, ambos propõem uma experiência da verdade que passa, não pela cognição do mundo, mas por uma prática de si que pressupõe uma cisão subjetiva e um esforço para fazer emergir aqueles conteúdos que não estão à disposição da consciência, estejam eles recalcados no inconsciente, ou repousando na memória.

Em Agostinho, a incapacidade para uma compreensão total de si desemboca na demanda de algo além do eu, explicitando a exigência da ‘saída-de-si’. Em outras palavras, o descentramento do ego envolve um

recentramento para além de si, em um ‘eu’ mais que ‘eu’, sintetizado no célebre “*interior intimo meo et superior summo meo*” (“Tu, porém, eras mais interior do que meu íntimo, e mais alto do que meu cume”, *Confissões*, III, VI, 11).

Desse modo, conforme o pensamento agostiniano, o centro de unidade do ser humano remete para além dele próprio. Agostinho busca demonstrar que o conhecimento de si não se esgota nele próprio (a razão não é autossuficiente nem na explicação de si própria), mas conduz à verdade imanente/transcendente presente na própria memória. Assim, para o hiponense está clara a natureza espiritual do ser humano: à diferença dos animais irracionais, somos dotados de espírito ou mente – a parte mais excelente da alma²⁴, que abarca também a esfera transracional - não aquém, mas além da própria razão (VAZ, 2000, p. 10; 20).

No entanto, retornando a Freud, importa enfatizar que ele atua no plano da vida psíquica. Busca compreender o que é o inconsciente, mas se busca compreendê-lo - até onde consegue abarcá-lo - é porque opera com o consciente e dentro de seus limites. Temos, em alguma medida, um sujeito que fica desabrigado de si (o eu não é senhor nem mesmo em sua própria casa), uma vez que o inconsciente comanda a vida psíquica. Isto é, ocorre o descentramento do sujeito, a partir da ideia de inconsciente - via esmaecimento da consciência e da perda de si.

No pensamento agostiniano, por sua vez, verifica-se o descentramento do eu, mas em direção a um Outro transcendente²⁵, a abertura do espírito finito à infinitude do ser. De modo que para o hiponense não somos comandados apenas pela dimensão psíquica, por assim dizer. Para além daquilo que designamos como vida psíquica, Agostinho reconhece uma dimensão espiritual²⁶ do ser humano que, todavia, pode ou não ser impulsionada pelo livre-arbítrio. Assim, tanto Agostinho, quanto Freud enfrentam o território do desconhecido e do oculto no interior do próprio ser humano, buscando lançar luz e atribuir inteligibilidade a dimensões ‘imponderáveis’ da subjetividade.

Portanto, no que se refere à antropologia, nestes dois autores explicitam-se os elementos que se contrapõem à própria ideia do sujeito moderno autossuficiente e autocentrado. Isto pode ser discernido, como ressaltado ao longo deste artigo, por meio dos conceitos de memória agostiniana e de inconsciente freudiano.

²⁴ Sobre a diversificada e fluante terminologia agostiniana ver: GILSON, 2007, p. 95-96, nota 1.

²⁵ A respeito deste tema ver a obra de MARION, *Au lieu de soi*, 2008.

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

Em ambos os autores, resguardas as profundas diferenças e a distância temporal que os separa, o sujeito – ou no caso de Agostinho, certa noção de subjetividade (DE LIBERA, 2013) – não é a substância fundante, mas o resultado das interações e das divisões. Memória e Inconsciente, no recorte aqui apresentado, são os conceitos que mobilizam a compreensão de que uma antropologia que não pode ser constituída sobre o senhorio absoluto do Eu sobre si mesmo. Ao contrário, é preciso reconhecer a dependência dos sujeitos a experiências que o ultrapassam e, em última instância, o constituem.

Referências

- AUGUSTIN, S. *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.
- AUGUSTINUS. *Opera Omnia*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Città Nuova Editrice. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>.
- AGOSTINHO, S. *Confissões*. Trad. do latim e pref. de Lorenzo Mammi. São Paulo: Companhia das Letras /Penguin Companhia, 2017.
- _____. *A Trindade*. Tradução do original latino e introdução de Agustino Belmonte. Revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade. A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 13ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019.
- BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008.
- CONKE, M. S. “A questão da memória em santo Agostinho e Freud”. In: *Perspectiva Filosófica*, vol. 41, n.1, 2014, p. 30-48.
- DE LIBERA, A. *Arqueologia do sujeito*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.
- DOR, J. “Inconsciente”. In: *Dicionário Enciclopédico De Psicanálise. O legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. 9ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, M. „Nietzsche, Freud e Marx“. In: *Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de pensamento*. Ditos e escritos II. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

- FREUD, S. *Obras Completas*, vol. 6. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Obras Completas*, vol. 13. *Conferências introdutórias à Psicanálise (1916-1917)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. *Obras Completas. Ensayos I al XXV (tomo I). La interpretación de los sueños*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- _____. “*Esboço de Psicanálise*”. In *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte I, II, III)*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1976.
- _____. *A Interpretação dos Sonhos (II) e Sobre os Sonhos (1900-1901)*. Vol. V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Metapsicologia, O Inconsciente*. Trad. Paulo César de Souza. S. P.: Companhia das Letras, 2010.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o Inconsciente*. S.P.: Zahar, 2018.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 3. As psicoses*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- _____. *O Seminário, livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- LATOURET, B. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- GILSON, É. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. S.P.: Paulus/Discurso Editorial, 2007.
- LAPLANCHE, J. / PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- _____. *Problemáticas IV: o inconsciente e o id, seguido de o inconsciente, estudo psicanalítico*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MARION, J. L. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.
- MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- MIRANDA, J. C. “A memória em S. Agostinho”. In: *Humanitas*, vol. LIII, p. 225-246, 2001.
- VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

Email: marianapaolozzi1@gmail.com

Email: mviničius.snunes@gmail.com

Recebido: 04/2023

Aprovado: 06/2024