

Do recordar e do esquecer: a questão da memória em Agostinho, Nietzsche e Freud

On remembering and forgetting: The question of memory in Augustine, Nietzsche, and Freud

Rogério Miranda de Almeida¹
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Resumo: Este texto se propõe analisar e fazer ressaltar a surpreendente coincidência de intuições que permeiam as teorias de Agostinho de Hipona, de F. Nietzsche e S. Freud no que diz respeito à questão da memória e do esquecimento. Nestes três pensadores, a memória não é uma faculdade apta a reproduzir, a nosso talante, as imagens e impressões que ela teria passivamente recebido do mundo externo ou da nossa experiência passada. Pelo contrário, trata-se de uma faculdade ativa, onde se desenrola uma dinâmica de forças e de relações de forças responsável pelos mecanismos de defesa, pelos atos falhos e pelo esquecimento. Assim, o esquecimento não é a expressão de um mero acaso, mas antes o sintoma de uma resistência que sobrevém ao próprio sujeito, apesar do sujeito.

Palavras-chave: Agostinho, Nietzsche, Freud, memória, esquecimento, resistência.

Abstract: This text aims at analyzing and emphasizing the astonishing coincidence of insights that characterize the theories of Augustine of Hippo, F. Nietzsche and S. Freud regarding the question of memory and forgetfulness. In these three thinkers, memory is not a faculty apt to reproduce, at our will, the images and impressions it would passively have received from outside or from our past experience. On the contrary, it is an active faculty where a dynamics of forces and relations of forces unfolds itself and which is responsible for the mechanisms of defense, parapraxes, and forgetfulness. Thus, forgetfulness is not an expression of simple chance, but rather a symptom of a resistance that overtakes the subject, in spite of the subject.

Key words: Augustine, Nietzsche, Freud, memory, forgetfulness, resistance.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Rua Imaculada Conceição, 1155. 80215-901, Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com

Na sua obra clássica, *Psicopatologia da vida quotidiana* (1999 [1901]), Freud enceta o primeiro capítulo descrevendo, negativamente, os mecanismos e a dinâmica da memória. Com efeito, este capítulo se intitula, sintomaticamente, *Esquecimento de nomes próprios*², no qual o inventor da psicanálise narra a experiência pela qual passou ao tentar recordar-se, no curso de uma viagem pela atual Iugoslávia, do nome do pintor italiano Signorelli. Mas, em vez do nome de Signorelli, sobrevinham-lhe os nomes de dois outros pintores, Botticelli e Boltraffio, que, por mais que ele reconhecesse como incorretos e procurasse rechaçá-los do pensamento, insistiam no entanto em retornar com meridiana clareza (cf. Freud, 1999, vol. IV, p. 6).

No mesmo capítulo, o autor chama a atenção para o fato de que, se perguntarmos a um psicólogo o porquê de tantas vezes não vir à nossa mente um nome que, não obstante, estamos certos de conhecer, ele provavelmente responderá que os nomes próprios são mais suscetíveis de serem esquecidos do que qualquer outro conteúdo mnemônico (cf. Freud, 1999, vol. IV, p. 5). Todavia, objeto o próprio Freud, as razões pelas quais nós frequentemente esquecemos – não somente de nomes próprios, mas também de nomes em geral – são mais complicadas do que uma primeira leitura poderia levar a imaginar. Efetivamente, tem-se não apenas esquecimento, mas também falsa lembrança, de sorte que aquele que se esforçar por recordar-se de um nome olvidado verá assomar à sua consciência outros nomes – nomes substitutivos – que subitamente ele reconhecerá como errados e que, não obstante, continuarão a impor-se sobre o nome procurado. É que o processo pelo qual se reproduz, ou se tenta reproduzir, um nome esquecido sofreu, por assim dizer, um *deslocamento* e, deste modo, acarretou uma substituição errônea. Urge, porém, sublinhar que não se trata aqui de um mero acaso, de uma veleidade ou de um arbítrio psíquico. Trata-se, antes, de uma dinâmica peculiar às leis e ao entrelaçamento de forças ou pulsões que regem o universo psíquico. Mas em que propriamente consiste este fenômeno do esquecer-se e do recordar-se? Seria a memória uma faculdade apta a receber passivamente as impressões que a afetam ou, antes, uma faculdade ativa, seletiva, que já manifesta um jogo de forças e de relações de forças que agem continuamente, iterativamente, reciprocamente, no interior da psique? É neste sentido que irei traçar um breve cotejo entre três pensadores – Agostinho de Hipona, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud – cujas intuições em torno da memória e dos mecanismos do esquecimento, embora se desenvolvendo a partir de perspectivas e de métodos de análise diferentes, coincidem da maneira mais surpreendente. Começemos então pelo teólogo africano.

Agostinho e os “vastos palácios” da memória

Agostinho, no Livro X das *Confissões*, se serve de inúmeras metáforas para tentar entender a estrutura e a dinâmica da memória. Esta se apresenta ora como um “ventre”, um “seio”, uma “imensa caverna”, ora contendo um rico “tesouro”, “vastos palácios” (*lata praetoria*), “esconderijos”, “campos”, “receptáculos recônditos”, “admiráveis células” (*miris cellis*), “secretas e inefáveis sinuosidades”, um “amplo e infinito santuário”. Mas o que se deve antes de tudo ter presente é que, embora o filósofo descreva a memória utilizando-se de figuras que exprimem um espaço capaz de receber e guardar as experiências do passado, esta é considerada, não como um *lugar* ou uma faculdade passiva, inerte, mas, sobretudo, como uma

² Note-se que o termo empregado por Freud para “esquecimento” não é o substantivo feminino *Vergessenheit*, mas antes *Vergessen*, que, por se achar na sua forma verbal de infinito substantivado, acentua ainda mais o caráter dinâmico, móbil, plástico do esquecimento.

grande força, uma grande potência, uma *magna vis* (cf. Agostinho, 2002, p. 346).³ É que, para o autor das *Confissões*, a memória é indissociável da vontade, e a vontade é para ele um princípio inerente a todas as ações: “A vontade está em todas as inclinações, melhor, estas não são senão atos da vontade” (Agostinho, 2003, p. 555). Eis a razão pela qual a *Trindade*, obra redigida entre 399 e 426, irá tanto insistir sobre o papel que exerce a vontade ao fazer a mente iluminar, ou trazer à superfície, as imagens que jazem adormecidas, sopitadas, na memória. Com efeito, mesmo depois que tiver desaparecido a forma do corpo que haviam percebido os sentidos, permanecerá na memória uma similitude ou uma analogia deste mesmo corpo para onde a vontade poderá de novo lançar um olhar a fim de informá-lo, mas a partir do interior. De resto, é esta a mesma vontade que havia movido os sentidos a serem afetados, ou informados, pelos objetos sensíveis situados, desta vez, no mundo exterior (cf. Agostinho, 1998, p. 336). Não se trata, contudo, de dois movimentos cronologicamente determinados, onde um teria a primazia sobre o outro. Trata-se, antes, de uma dinâmica simultânea pela qual se produz uma espécie de tríada constituída pelas potências da memória, da visão interior e da vontade, a qual une uma à outra, fazendo assim passar uma para a outra, ou uma pela outra. A vontade, na perspectiva agostiniana, se manifesta, portanto, como um vínculo, um liame ou um *entre-dois* que efetua a inclusão entre percepção externa e percepção interna, entre mundo exterior e mundo interior. Melhor: tão potente e sutil se revela a capacidade de inclusão da vontade que a separação entre estes dois planos – mundo exterior e mundo interior – passa despercebida pela própria razão. De sorte que esta não mais saberá se se trata de um corpo externo, realmente percebido (*videtur*), ou de um corpo interno e, conseqüentemente, pensado (*cogitetur*) como tal (cf. Agostinho, 1998, p. 338).

Ora, é esta mesma vontade que – *quando quer* – faz despertar, ou vir à tona, aquelas impressões ou imagens que se acham adormecidas ou *esquecidas* no depósito da memória. Todavia – afirma Agostinho nas *Confissões* – ninguém saberia dizer como se formam tais imagens, conquanto sejam visíveis os sentidos que as captam e as transpõem para o nosso interior. O mais surpreendente, porém, é que, “mesmo envolto em trevas e em silêncio, eu ainda posso, *quando quero*, extrair da minha memória as cores e, assim, distinguir o branco do negro ou de qualquer outra cor que me *aprouver*” (Agostinho, 2002, p. 344, *itálicos meus*). Mas eu só posso fazê-lo em virtude da capacidade que tem o meu espírito de *reconhecer* as imagens que evoco e que se me apresentam através da memória. Assim, quando evoco a imagem do sol, e esta imagem se faz incontinenti presente ao meu espírito, eu recordo – sublinha Agostinho – não a imagem duma imagem, mas a própria imagem. No entanto, quando nomeio a palavra “memória” e *reconheço* o que nomeio, onde poderia reconhecê-lo senão na própria memória? Neste caso, estaria a memória presente a si mesma pela sua imagem, ou seja, mediatamente, ou, antes, imediatamente, vale dizer, por si própria? (cf. Agostinho, 2002, p. 356). Tão paradoxal se revela, portanto, o fenômeno da memória que, quando nomeio a palavra “esquecimento” – e reconheço aquilo que nomeio –, como poderia reconhecê-lo se dele não me recordasse ou se dele me tivesse totalmente, absolutamente,

³ À diferença de Jung – para quem o inconsciente se apresenta como um espaço povoado de “arquetipos” – Agostinho, embora dotando o espírito, e a memória em particular, de dimensões espaciais, não deixa de afirmar, paradoxalmente, que todos os conhecimentos aprendidos pelas artes liberais se encontram, por assim dizer, relegados a um lugar mais recôndito, “que não é um lugar” (cf. Agostinho, 2002, p. 346). Ora, à semelhança de Freud, para quem o inconsciente se manifesta essencialmente pela linguagem, ou como linguagem, Agostinho também assinala à linguagem um papel preponderante na capacidade que tem o sujeito de recordar e de esquecer. De resto, convém sublinhar que o autor das *Confissões* fora, antes da chamada “conversão”, um professor de retórica e que a atenção à palavra – nos seus aspectos semânticos, etimológicos – o acompanha ao longo de toda a sua obra.

esquecido? Assim, quando nomeio ou evoco a memória, esta se faz presente por ela mesma; mas quando nomeio o esquecimento, fazem-se simultaneamente presentes o esquecimento e a memória do esquecimento. Em outros termos, apresenta-se a memória – que faz com que eu me recorde – e o esquecimento de que, paradoxalmente, me lembro de ter esquecido.

Mas se o esquecimento – interroga-se Agostinho – consiste na privação da memória, como poderia ser ele objeto da memória se, estando presente, eu não poderia, por isso mesmo, recordar-me? Melhor ainda: se a memória retém justamente aquilo de que eu me lembro, e se é impossível, ao ouvir pronunciada a palavra “esquecimento”, entender o que ela significa, a menos que dele eu me recorde e, logo, o reconheça como tal, segue-se necessariamente que “a memória *conserva o esquecimento*” (Agostinho, 2002, p. 358, *itálicos meus*). A ambiguidade fundamental do esquecimento reside, pois, em que a sua *presença* faz com que dele eu não me esqueça, de sorte que, quando dele eu me recordo, ele está *presente* na minha memória; certo, não absolutamente, não por si mesmo, mas mediante a sua imagem. Com efeito, se ele estivesse presente por si mesmo, isto é, enquanto esquecimento, não me seria possível *re-lembrar*, ou *re-conhecer*, mas tão somente esquecer. O esquecimento consiste, portanto, na *presença de uma ausência*.

Para reforçar essa teoria, Agostinho introduz, no mesmo livro das *Confissões*, a parábola da dracma perdida narrada pelo evangelista Lucas, capítulo 15, versículo 8. A mulher que perdera uma dracma – dentre dez outras que possuía – diz o Evangelho, acendeu uma lâmpada, varreu a casa e a procurou diligentemente até finalmente encontrá-la. Mas – interroga-se o filósofo – como poderia tê-la encontrado se dela não se recordasse? E como poderia saber que era exatamente aquela que procurava se dela não houvesse guardado a lembrança, ou a imagem, na sua memória? É sempre assim, conclui o autor, que nos acontece quando procuramos um objeto ou um corpo visível que se nos escapara dos olhos, mas não da memória. Pois tão certo é que conhecemos o objeto procurado – em virtude de sua imagem gravada ou impressa dentro de nós – que, mesmo se nos apresentassem outros tantos corpos semelhantes àquele que procuramos, nós os rejeitaríamos como incorretos ou não correspondentes ao objeto *desejado*. Trata-se, por conseguinte, não propriamente de um encontro, mas de um *re-encontro* ou, mais precisamente, de um *re-conhecimento* (cf. Agostinho, 2002, p. 362).

Mas, a esta altura, o leitor não mais poderá evitar a questão de saber se esta busca de que fala Agostinho – busca que se faz através da memória – não estaria também relacionada com o empenho a que se aplica a alma na tentativa de encontrar a sua própria natureza. Na verdade, na perspectiva agostiniana, a procura da alma pela sua real natureza desemboca necessariamente numa outra questão: a da presença metafísica de uma realidade que é ao mesmo tempo distinta, transcendente e unida à própria alma. Trata-se da questão da “iluminação interior” que, em última instância, remete a Deus como causa e fim derradeiro de todos os seres. Todavia, não é esta problemática – com as implicações de ordem ontológica, epistemológica e ética que ela encerra – que eu me propus analisar ao longo destas reflexões.⁴ O meu escopo era – e continua sendo – o de mostrar a surpreendente coincidência que ressalta das intuições de Agostinho, de Nietzsche e de Freud no que diz respeito ao problema da memória e dos mecanismos responsáveis pelo esquecimento, ou pelo recalque. Em outros termos, o que está em jogo aqui é a

⁴ Na verdade, essa problemática será tratada, juntamente com a questão da doutrina platônica da reminiscência – para a qual Agostinho se inclinara nos primeiros escritos – num estudo mais extenso que eu tenciono desenvolver ulteriormente.

questão do inconsciente e, em última análise, a da tensão do desejo na sua iterativa e sempre renovada satisfação–insatisfação. Por conseguinte, o esquecimento já é sintoma de uma lacuna, de uma hiância ou de uma resistência que aponta para algo de mais originário e mais primordial ainda. Esta é a razão pela qual – repita-se – a memória se revela, nesses três pensadores, não meramente como um receptáculo de imagens ou de experiências que se armazenaram no passado, mas, sobretudo, como uma potência ou uma força que tem a capacidade de selecionar e, portanto, de rejeitar e de se apropriar, de integrar e de transformar, de resistir e de assimilar.

Não é, pois, por acaso que Agostinho se serve da metáfora do estômago ou do ventre para com ela significar que, de um lado, a memória digere o que lhe apraz e, de outro, refuta ou rejeita aquilo que, ao contrário, lhe é indesejável, ou não digerível, não apetecível, não palatável.⁵ “Sem dúvida alguma – declara de novo o filósofo nas *Confissões* – a memória é como o ventre da alma (*venter animi*), enquanto que a alegria e a tristeza são o seu alimento, ora doce, ora amargo” (Agostinho, 2002, p. 355).⁶ Melhor ainda: “Do mesmo modo que sai do estômago a comida graças à ruminação, assim também saem da memória as perturbações da alma mediante a recordação” (Agostinho, 2002, p. 355). Neste sentido, é curioso notar que, mesmo antes de ter tido conhecimento das *Confissões*, o autor de *Assim falou Zaratustra* já havia empregado as metáforas da ruminação e da digestão para também se referir à memória e ao fenômeno do esquecimento. Mas em que precisamente consistem as semelhanças e diferenças entre Agostinho e Nietzsche no que tange à questão do recordar e do esquecer?

Nietzsche: a história, a “má consciência”, os valores

Certo, o pano de fundo contra o qual Nietzsche investe, ao escrever *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), é o historicismo, que, como se sabe, é uma corrente compósita, típica da filosofia contemporânea, para a qual a realidade é essencialmente, intrinsecamente, histórica e, no caso do historicismo absoluto, a realidade é a própria história. Deve-se, contudo, notar que a história (*Historie*) a que Nietzsche se refere não é o curso dos eventos ou dos fatos enquanto tais – que remetem à *Geschichte* – mas, antes, o estudo ou a ciência desses fatos.

É, pois, contra o excesso de história, ou contra a memória histórica e a fixação ao passado, que se insurge o discípulo de Dioniso já no início do primeiro capítulo da obra: *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Aqui, ele representa a figura de um rebanho que pasta, saltita, repousa, ruma, digere e torna a pastar e a ruminar sem se preocupar com o ontem nem com o amanhã, porquanto ele está

⁵ O termo *venter*, em latim, além de ventre, significa também estômago, útero, intestino, vísceras e barriga. A expressão *venter animi* (ventre da alma), Agostinho provavelmente a encontrou em Ambrósio de Milão, na obra *De Paradiso*, 3.12, que por sua vez remonta a Orígenes. Pelo termo “ventre”, o teólogo alexandrino entendia a parte mais elevada da alma, que ele supunha encerrar também as paixões ou, a partir da tradução ciceroniana de *pathos*, as *perturbationes* que afetam a constituição do ser humano. Estas ditas *perturbationes* (desejo, alegria, medo e tristeza) são de origem estoica e são consideradas negativamente, na medida em que era também negativamente que os estoicos concebiam as moções ou as afecções da alma (cf. Agostinho, 2002, p. 715, n. 52).

⁶ A palavra *animus*, utilizada por Agostinho nessa passagem, seria mais acertado traduzi-la por “ânimo”, em vez de “alma”. Todavia, o termo “ânimo” adquiriu na nossa língua os significados mais específicos de: índole, coragem, disposição resoluta, firmeza de vontade e de intenção. Na terminologia agostiniana, a palavra *anima* (alma) designa o princípio animador ou vivificador de um corpo, independentemente do fato de ser ele um corpo humano ou animal. Já pelo termo *animus*, Agostinho entende, de preferência, a alma do ser humano, isto é, um princípio vital que é simultaneamente uma substância racional. Para maiores precisões sobre esses conceitos – como também sobre aqueles de espírito, mente, razão, inteligência – veja Gilson (1943, p. 56-57).

preso – no prazer e na dor – à estaca do momento. É que a vida do animal – pondera o filósofo – se desenrola fora de qualquer perspectiva histórica. Resolvendo-se inteiramente como uma cifra no instante presente, o animal nada dissimula, nada esconde e nada subtrai àquilo que ele é, enquanto que o homem se curva sob o peso esmagador do passado que o lança por terra e que, à maneira de um fardo invisível, entrava a sua marcha e lhe recorda que a sua existência é no fundo – e tão somente – um *eterno imperfeito*. Mas, afinal de contas, o que é a felicidade para Nietzsche? Ela é, assevera o filósofo: “a capacidade de esquecer ou, em termos mais eruditos, a capacidade de sentir as coisas, enquanto dura a felicidade, de maneira não histórica” (Nietzsche, 1988, vol. 1, p. 250).

Mais acima eu afirmei que, mesmo antes de ter tido conhecimento das *Confissões*, Nietzsche já utilizara as metáforas da ruminação e da digestão para se referir à faculdade de esquecer. E, de fato, se nos ativermos a uma carta do filósofo, endereçada a Overbeck no dia 31 de março de 1885, foi somente nessa época que ele leu esse escrito de Agostinho. Em palavras não muito encomiásticas, informa o filósofo:

Acabei de ler, por recreação, as Confissões de Santo Agostinho e muito lamentei que não estivesse ao meu lado. Oh, que velho retórico! Como ele é falso e como mexe com os olhos! Como eu ri! (Por exemplo, sobre o “roubo” de sua juventude, no fundo, uma história de estudantes). Que falsidade psicológica! (Por exemplo, quando fala da morte do seu melhor amigo, com quem formava *uma só alma*: “ele decidiu continuar vivendo para que, desse modo, seu amigo não morresse *completamente*”. Que mentira repugnante esta). Valor filosófico igual a zero. *Platonismo acanhado*, isto é: adaptar à natureza de escravos um modo de pensar que fora inventado para a mais alta aristocracia do espírito. Aliás, por este livro veem-se as entranhas do cristianismo: sinto-me na sua proximidade com a curiosidade de um médico e fisiologista radical (Nietzsche, 1986, vol. 7, p. 34).

Todavia, na *Genealogia da moral* – doze anos, portanto, depois de ter publicado *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* –, Nietzsche irá de novo empregar a metáfora da digestão para analisar, desta vez, a formação da “falta” e da “má consciência”. Criar um animal – dirá ele no início do primeiro capítulo da *Segunda dissertação da Genealogia* – é uma tarefa paradoxal a que a natureza se deu quando se trata de criar o homem, ou seja, cultivá-lo, educá-lo ou, mais exatamente, ensinar-lhe a *prometer*, a ser *res-ponsável*. No entanto, objeta o filósofo, a esta educação se opõe uma força prodigiosa: a força do esquecimento. Ora, assim como para Agostinho, para Nietzsche também o esquecimento não é uma simples *vis inertiae* (força de inércia), mas antes uma faculdade de inibição ativa, positiva, a partir da qual todas as nossas experiências, isto é, tudo aquilo que nos foi dado viver e absorver não se tornou mais consciente – enquanto o digeríamos *psiquicamente* – que a sua contrapartida, vale dizer, o processo múltiplo da nutrição ou da assimilação física efetuada pelo corpo (cf. Nietzsche, 1988, vol. 5, p. 291). Fechar temporariamente as portas e as janelas da nossa consciência – prossegue o filósofo – colocar-nos à margem dos ruídos e da luta subterrânea que travam os nossos órgãos, fazer um pouco de silêncio e de tábua rasa para darmos lugar ao *novo* e, assim, podermos governar, prever e decidir antecipadamente, tudo isso, conclui Nietzsche, constitui a utilidade do esquecimento, esta espécie de vigia e guardião da ordem psíquica, da tranquilidade e da etiqueta. Por conseguinte, “sem esquecimento, não poderia haver nem felicidade, nem serenidade, nem esperança, nem altivez, nem *presente*” (Nietzsche, 1988, vol. 5, p. 292, *itálico do autor*). O indivíduo, porém, no qual esta capacidade de inibição se encontra arruinada, ou que não mais funciona, poderia ser comparado – e não somente comparado, ironiza Nietzsche – a um dispéptico, que jamais realiza o que, talvez, gostaria de realizar.

Em contrapartida – pondera o filósofo – esse mesmo animal que sabe esquecer, ou melhor, que vê no esquecimento uma força e mesmo a condição de uma saúde robusta e transbordante, terminou também por adquirir uma faculdade que se revela contrária àquela: a *memória*. É, pois, através da memória, declara Nietzsche, que o esquecimento, em determinados casos, se acha em suspensão; e ele se acha mais especificamente em suspensão quando se trata de *prometer*. No entanto, aqui também, estamos diante, não de uma impossibilidade puramente passiva de se desembaraçar de uma impressão que ficara gravada na memória, nem tampouco de uma “indigestão” causada por uma palavra dada no passado e à qual não mais se consegue esquivar. O que realmente está em jogo neste recordar-se é, antes de tudo, uma *vontade ativa* que, por isso mesmo, não quer esquecer, não quer desembaraçar-se, não quer livrar-se, mas, pelo contrário, persiste em querer justamente aquilo que, uma vez, já desejara no passado. Trata-se enfim – para dizê-lo resumidamente – de uma “*memória da vontade*” (cf. Nietzsche, 1988, vol. 5, p. 292). Assim, entre o “eu quero”, ou o “eu farei”, e a consumação do ato que eventualmente viria coroar essa decisão inicial, coloca-se a tensão do desejo e, juntamente com ela, todo um mundo de coisas estranhas, problemáticas, imprevisíveis, angustiantes e belas. Tudo isso – ressaltava Nietzsche – exige um alto preço e pesadas condições a saldar, pois, para poder dispor de antemão do futuro, o homem deverá também aprender a calcular e a prever, ou seja, ele terá que adestrar-se na arte de separar o necessário do contingente, de pensar as relações de causa e efeito, de considerar as coisas remotas como se já estivessem presentes, de distinguir com segurança o que é o fim e o que é o meio para alcançá-lo. Em outros termos, para poder *responder por ele mesmo* como futuro e, portanto, ser alguém que *promete*, o homem deverá também tornar-se previsível, regular e necessário, inclusive na representação que faz de si próprio (cf. Nietzsche, 1988, vol. 5, p. 292).

Tão portentoso se revela o papel da memória e do esquecimento na formação dos valores que Nietzsche, naquela fase caracterizada pelo predomínio de uma “moral utilitária” – em torno de 1877-1880 – vê no oblívio o principal fator responsável pelo desenvolvimento do conceito de justiça. Com efeito, em *Humano, demasiado humano*, publicado em 1878, a justiça e a gratidão se apresentam como tendo tido origem na noção de *troca*. Dá-se a cada um – afirma o filósofo – aquilo que ele quer obter como doravante seu e, conseqüentemente, se recebe em compensação o que também se deseja possuir. Mas este intercâmbio pressupõe, objeta o discípulo de Dioniso, uma paridade ou uma posição mais ou menos igual de potência ou de força. Eis a razão pela qual a vingança também se coloca, originariamente, na esfera da justiça. De sorte que justiça, gratidão e vingança remetem, em última instância, a uma espécie de instinto de “autoconservação inteligente”: procura-se retribuir um dano sofrido ou, inversamente, um favor adquirido. Todavia – releva o filósofo – os homens, seguindo um antigo hábito intelectual, *esqueceram-se* da origem dessas ações tidas por justas, equitativas, e às crianças ensinaram a admirá-las e imitá-las como se elas não dependessem do bem ou da retribuição que delas se poderia esperar. Paulatinamente, portanto, surgiu a aparência de que uma ação justa é uma ação não egoísta. Donde a conclusão de Nietzsche: “Que aspecto pouco moral teria o mundo sem o esquecimento! Um poeta poderia dizer que Deus colocou o esquecimento como sentinela na soleira do templo da dignidade humana” (Nietzsche, 1988, vol. 2, p. 90).

Como se pode deduzir, não somente a questão da “má consciência” e da justiça, mas também a de outros valores que a história da moral forjou e desenvolveu estão intrinsecamente ligadas, na perspectiva nietzschiana, àquela outra da memória e do esquecimento. Mas o próprio esquecimento reenvia, como se pode também deduzir, a uma problemática mais originária ainda: a das forças e das relações de

forças que suscitam os mecanismos da resistência e, portanto, da repressão e do recalque. Estas forças, que Nietzsche não cessa de analisar, dissecar e diagnosticar, nos fazem de resto pensar no aforismo 68 de *Para além de bem e mal*, onde se lê: “‘Eu fiz isso’, diz minha memória. ‘Eu não posso ter feito isso’ – diz meu orgulho, e permanece inflexível. Por fim – cede a memória” (Nietzsche, 1988, vol. 5, p. 86). Esse aforismo deve ter causado uma funda impressão sobre o inventor da psicanálise, porquanto Freud a ele se referirá duas vezes: uma em *Psicopatologia da vida quotidiana* e outra num escrito de 1909, intitulado: *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (Caso clínico do homem dos ratos)*.

Freud: a resistência e o recalque

Com efeito, em *Observações sobre um caso de neurose obsessiva*, Freud reproduz literalmente esse aforismo, mas a partir do que lhe teria narrado um paciente, no caso, “o homem dos ratos” (cf. Freud, 1999, vol. VII, p. 407). Todavia, em *Psicopatologia da vida quotidiana*, numa nota introduzida na edição de 1910 – lembre-se de que esta obra fora primeiramente publicada em 1901 –, o inventor da psicanálise não mais se contentará com uma simples referência ao solitário de Sils-Maria. Não! Agora – depois de observar que viera a público uma lista de autores que estimavam em alto grau a influência de fatores afetivos sobre a memória e reconheciam o papel do esquecimento como a expressão de uma tendência para defender-se do desprazer – ele junta que ninguém, inclusive ele próprio, soubera representar esse fenômeno, e a sua motivação psicológica, com a mesma exatidão, acuidade e propriedade que demonstrara Nietzsche no aforismo em questão (cf. Freud, 1999, vol. IV, p. 162). Note-se, contudo, que se, no tocante à filosofia em geral, a atitude de Freud foi sempre entremeada de resistência, de simpatia, de diálogo, de desconfiança ou de patente hostilidade, no que diz respeito a Nietzsche em particular, além de declarar que jamais o lera – apesar de ter adquirido as suas obras – ele relutou até o fim em admitir a influência do autor de *Zaratustra* sobre algumas de suas descobertas principais.⁷

É bem verdade – consoante à carta que acima reproduzi – que Nietzsche leu as *Confissões* de Agostinho. Quanto a Freud, constatam-se, nas suas *Obras completas* (*Gesammelte Werke*), tão somente duas escassas e indiretas referências ao teólogo de Hipona. Uma destas alusões encontra-se, coincidentemente, em *Psicopatologia da vida quotidiana* (cf. Freud, 1999, vol. IV, p. 15). Mas o meu propósito nestas reflexões não é o de averiguar se, ou até que ponto, Freud teria sido influenciado por Nietzsche ou se ambos teriam tido qualquer familiaridade com o pensamento agostiniano. Tenciono tão somente – repita-se – fazer ressaltar algumas das intuições de três pensadores que, embora partindo de análises e perspectivas diferentes, convergem para um ponto em comum: a questão da memória e, mais especificamente, a dos mecanismos de resistência e de defesa responsáveis pelo esquecimento.

Na *Interpretação dos sonhos*, cuja data oficial de publicação é 1900, Freud define a memória nestes termos: “No nosso aparelho psíquico permanece um vestígio das percepções que nos atingem e que nós podemos denominar ‘vestígio mnésico’. Chamamos, pois, de ‘memória’ a função que se refere a este vestígio mnésico” (Freud, 1999, vol. II-III, p. 543). Vinte e cinco anos depois, num pequeno escrito intitulado *Nota sobre o bloco mágico*, Freud retoma e recapitula não somente o que já havia desenvolvido na *Interpretação dos sonhos*, mas também no *Projeto de uma*

⁷ Para a relação Freud–Nietzsche, veja Almeida (2005).

psicologia, em *Metapsicologia* e em *Além do princípio de prazer*. Assim, ele volta a precisar que, de um lado, o nosso sistema pré-consciente (P-C) recebe, acolhe ou capta as percepções que o tocam sem, no entanto, delas conservar vestígios duráveis. Diante de novas percepções, este sistema se comportaria, portanto, à maneira de uma folha em branco. De outro lado, porém, os vestígios duráveis dos estímulos recebidos se depositam nos “sistemas mnésicos” que se situam, por assim dizer, na parte posterior daquele. Já o inexplicável fenômeno da consciência tem a sua origem no próprio sistema perceptivo, em lugar dos vestígios mnésicos (cf. Freud, 1999, vol. XIV, p. 4-5). Mais adiante, o inventor da psicanálise evoca uma hipótese já antes por ele aventada, segundo a qual as enervações acarretadas por investimentos provenientes do interior do aparelho psíquico são enviadas, através de choques rápidos e periódicos, para o sistema P-C – que é completamente permeável – para de lá serem novamente retiradas. Ora, enquanto o sistema é investido deste modo, ele recebe as percepções – acompanhadas da consciência – e transmite a excitação aos sistemas mnésicos inconscientes. Mas tão logo é retirado o investimento, a consciência se extingue e a atividade do sistema é ela também interrompida. É como se o inconsciente, conclui Freud, valendo-se do sistema P-C, protendesse antenas em direção do mundo exterior, as quais – uma vez *degustadas* as excitações – são imediatamente retiradas para dentro do sistema (cf. Freud, 1999, vol. XIV, p. 8).

Não sem relação com essas análises de caráter metapsicológico é um artigo que, em 1899, Freud escrevera para a “*Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*”, sob o título: *Recordação encobridora*. Este texto será retomado no capítulo 4 de *Psicopatologia da vida quotidiana*, onde, mais uma vez, o inventor da psicanálise sublinhará um fenômeno paradoxal. É que, frequentemente, as primeiras recordações da nossa infância conservam fatos que parecem indiferentes e secundários, enquanto que, não raras vezes, a memória dos adultos parece não encerrar nenhum vestígio de impressões que, no entanto, se revelaram importantes e ricas de afeto na época em que ocorreram. Ora, é neste ponto que Freud – à maneira de Agostinho – irá acentuar o caráter seletivo, plástico, móbil, refratário, da memória. Mais precisamente: na perspectiva do inventor da psicanálise, as recordações indiferentes da infância sofreram, elas também, um processo de deslocamento e, conseqüentemente, de substituição. De sorte que, ao aflorarem à consciência, elas se manifestam na verdade como sucedâneos de outras impressões realmente importantes, às quais a análise psíquica nos fará aceder, mas de maneira indireta (cf. Freud, 1999, vol. IV, p. 51). Com efeito, dado que as recordações indiferentes devem a sua conservação, não ao conteúdo propriamente dito, mas a uma relação associativa entre ele e aquele conteúdo que se acha recalcado, justifica-se, segundo Freud, o nome de “recordação encobridora” com o qual ele designa esse processo que a análise tenta *descobrir*. Em outros termos, entre as recordações atuais e as impressões que lhes deram origem se *inter-põe* um longo e sinuoso caminho, o qual é pontilhado de obstáculos, de surpresas, de alegrias, de *resistências*, de desejo, de angústia. De gozo. É neste sentido que se poderá, talvez, melhor entender a sentença de Nietzsche: “‘Eu fiz isso’, diz minha memória. ‘Eu não posso ter feito isso’ – diz meu orgulho, e permanece inflexível. Por fim – cede a memória” (Nietzsche, 1988, vol. 5, p. 86). Estas considerações nos permitirão também retornar ao primeiro capítulo de *Psicopatologia da vida quotidiana*, no qual – ao analisar o lapso de memória que sofrera ao tentar recordar-se do nome de Signorelli – Freud chegará aos seguintes resultados:

(a) O motivo do esquecimento do nome de Signorelli – que havia pintado os célebres afrescos sobre o Juízo Final na catedral de Orvieto – não deve ser buscado em alguma particularidade do próprio nome, pois este lhe era tão familiar quanto os outros dois nomes substitutivos: Botticelli e Boltraffio. Na verdade, era-lhe mais

familiar que o nome de Boltraffio. Pouco esclarecedor também parecia revelar-se o contexto em que se verificara o esquecimento: sentado ao lado de um desconhecido, fazia o autor da *Interpretação dos sonhos* uma viagem da cidade de Ragusa, na Dalmácia, para uma localidade situada em Herzegovina. Foi quando Freud lhe perguntou – uma vez que haviam encetado uma conversação sobre viagens à Itália – se ele já tivera a oportunidade de estar em Orvieto apreciando os célebres afrescos de... (cf. Freud, 1999, vol. IV, p. 6-7).

(b) Ora, pouco antes dessa pergunta, Freud lhe narrara os hábitos e usanças dos turcos que habitavam em Bósnia e Herzegovina. Segundo o que lhe havia informado um colega que trabalhava naquela região, as pessoas costumavam não somente depositar muita confiança no médico, mas também mostrar-se resignadas diante do próprio destino. De sorte que, quando o médico anunciava a uma delas que não haveria cura para o seu mal, ouvia como resposta: “*Herr* (Senhor), o que se há de fazer? Eu sei que se houvesse salvação, você a daria”. Em todas essas frases, observa Freud, sobressaem as palavras *Bósnia*, *Herzegovina*, *Herr*, que se podem vincular ou associar aos nomes: *Signorelli*, *Botticelli-Boltraffio* (cf. Freud, 1999, vol. IV, p. 7).⁸

(c) Em conexão com esta última narrativa, introduz-se um incidente de capital importância: Freud queria relatar outra história relacionada a essa gente, mas alguma resistência fez com que a sua atenção fosse desviada, impedindo-o assim de terminar o seu relato. Tratava-se do curioso fato segundo o qual esses mesmos turcos colocavam em tão alto apreço o gozo erótico que, ao sobrevir algum distúrbio na sua vida sexual, eles se tornavam presas de um desespero que era tão mais estranho quanto contrastava com a habitual resignação face à morte. A este propósito, ilustra Freud, um paciente confessara uma vez ao seu colega: “Sabe, *Herr*, quando não se pode mais fazer *aquilo*, a vida não tem mais valor”. Neste ponto, todavia, Freud não somente renunciou a mencionar esta última característica – alegando que não queria tocar em tal assunto na presença de um estranho –, mas também, e mais uma vez, resistiu em seguir a trilha de uma série de ideias que poderiam conduzi-lo ao tema “morte – sexualidade”. Freud junta que ainda se achava sob a impressão de uma notícia que lhe chegara algumas semanas antes, durante uma estada em Trafoi, sobre um paciente a quem ele muito se dedicara e que se suicidara por causa de um incurável problema sexual. Surpreendentemente, diz ele, durante a viagem em Herzegovina, este trágico acontecimento – juntamente com o que a ele se ligava – não lhe tinha aflorado à memória consciente. Não obstante – completa – mesmo tendo propositadamente desviado a atenção desta reminiscência, a concordância entre Trafoi e Boltraffio deve ter feito com que ela continuasse operante em sua mente (cf. Freud, 1999, vol. IV, p. 7-8).

(d) A constatação a que finalmente chegaria Freud não poderia ser outra: o *esquecimento do nome de Signorelli não fora, de forma alguma, um mero acaso*. Houve, sem dúvida alguma, motivos que o obrigaram a interromper a comunicação de seu relato sobre os costumes dos turcos e a excluir da consciência as ideias que a ele se vinculavam e que o teriam inevitavelmente conduzido à notícia de morte recebida em Trafoi. “Por conseguinte – conclui Freud – eu queria esquecer-me de alguma coisa, eu tinha *recalcado* alguma coisa. Queria certamente esquecer-me de algo diferente do nome do mestre de Orvieto, mas esse algo conseguiu colocar-se em conexão associativa com seu nome e, assim, fez com que o meu ato de vontade errasse o seu alvo e eu me esquecesse *de algo contra minha vontade*, enquanto queria esquecer-me de *outra coisa intencionalmente*” (Freud, 1999, vol. IV, p. 8-9, *itálicos do autor*).

⁸ Note-se que o vocábulo “senhor” – em alemão: *Herr* – guarda a mesma ressonância de seu correspondente em italiano *signore*, que se associa ao nome de Signorelli.

Conclusão

Vimos em Agostinho, em Nietzsche e, principalmente, em Freud, a ambivalência fundamental que caracteriza a memória na medida em que esta se apresenta não somente como uma faculdade apta a guardar e reproduzir as experiências que nos sobrevieram no passado, mas também – e sobretudo – como um jogo de forças e de relações de forças que, simultaneamente, resistem, assimilam, selecionam, reprimem e recalcam. Não é, pois, por acaso, que Agostinho e Nietzsche empregam explicitamente a metáfora do estômago e da digestão para significar, e ainda mais acentuar, esta sua capacidade de triagem, de seleção, de supressão, de *síntese*. Em Freud também, embora de maneira indireta, faz-se presente a metáfora da digestão, porquanto, ao elaborar metapsicologicamente a dinâmica do inconsciente, ele o dota de antenas ou, por assim dizer, de pseudópodes que se protendem para o mundo exterior, de onde – uma vez *degustadas* as excitações – eles retornam para dentro do sistema.

Certo, tanto em Agostinho quanto em Nietzsche a vontade se manifesta como um princípio de toda ação. Não obstante, esta vontade é ela também paradoxal, porque permeada ou literalmente atravessada por resistências, lacunas, hiências e contínuas superações. Eis a razão pela qual, em Agostinho, a memória e a visão interior – pela qual se *reconhecem* as imagens e impressões que nos afetam – são indissociáveis da vontade que, unindo-as essencialmente entre si, faz passar uma para a outra, ou uma pela outra. Todavia – e é aqui onde reside a sua ambiguidade radical – esta mesma vontade *quer* também esquecer, elidir, abolir, recalcar. Em Nietzsche igualmente: nas análises que tece em torno dos valores morais, a memória, o esquecimento e a vontade caminham *pari passu*; de sorte que a felicidade se apresenta para ele como a capacidade de esquecer ou de sentir as coisas de maneira não histórica. Do mesmo modo, à educação – que na sua perspectiva se traduz pelo ensinar ao homem a *prometer*, ou a ser *res-ponsável* – se opõe uma força extraordinária: a força do esquecimento.

Ora, se o que predomina nas filosofias de Agostinho e de Nietzsche é o conceito de vontade – com as implicações epistemológicas e éticas que este conceito implica –, em Freud vemos mais explicitamente ressaltar a questão do inconsciente e do desejo ou, mais exatamente, da tensão do desejo na sua eterna satisfação-insatisfação. Na verdade, todas estas teorias reenviam a uma questão mais profunda e mais originária ainda, uma questão que poderíamos denominar “ontológica”, ou mesmo “pré-ontológica”.

Com efeito, na autoanálise que desenvolve Freud, podemos constatar que os termos *Signorelli* (*Herr*), *Herzegovina*, *Botticelli*, *Bósnia*, *Boltraffio* e *Trafoi* estavam associados à morte e ao fim da *potência sexual*. Isto levou Lacan a interrogar-se se era possível não ver surgir do próprio texto freudiano – impondo-se com uma clareza meridiana – não a metáfora, mas a realidade mesma do desaparecimento, ou seja, da censura, da abolição, da supressão, da *Unterdrückung*. (*Unterdrückung* quer literalmente significar: passagem para baixo). Eis por que o termo *Signore*, *Senhor*, *Herr* ou, numa palavra, *Pai*, é supresso, deslocado, ou removido para baixo (cf. Lacan, 1973, p. 29). Melhor ainda: enquanto *Herr* e, portanto, *Senhor*, *Mestre*, *Deus* ou, o que equivale ao mesmo, *Lei*, este nome é desalojado, suplantado, recalcado, *verdrängt*. É a voz do interdito – que aponta para a presença de um desejo e, portanto, de uma angústia – que é aqui elidida, substituída, deslocada ou, em suma, recalçada. Não vemos aí – pergunta-se, mais uma vez, Lacan – configurar-se tudo aquilo de que necessitava Freud para descobrir no mito da morte do pai uma maneira de negociar com a tensão do desejo? Não é por acaso, completa o analista, que neste esquecimento do nome de *Signorelli*, ou seja, do *Senhor*, do *Herr*, ou

do mestre absoluto, o inventor da psicanálise se teria encontrado com Nietzsche, porquanto ele também enuncia no seu próprio mito, e ao seu próprio modo, que *Deus morreu*, que o *Pai morreu*. Assim: “Este mito não é, talvez, senão um abrigo encontrado para se proteger contra a ameaça da castração” (Lacan, 1973, p. 29). E nós poderíamos ajuntar, perguntando-nos também: não seria o esquecimento, em última instância, uma das expressões do conflito primordial das pulsões de vida e de morte?...

Referências

- AGOSTINHO, S. 2002. *Le confessioni*. Torino, Einaudi, 776 p.
- AGOSTINHO, S. 1998. *La Trinità*. Roma, Città Nuova, 603 p.
- AGOSTINHO, S. 2003. *The City of God*. London, Penguin Books, 1097 p.
- ALMEIDA, R.M. de. 2005. *Nietzsche e Freud: Eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo, Loyola, 236 p.
- FREUD, S. 1999. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenburch, 18 vols.
- GILSON, É. 1943. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, Vrin, 370 p.
- LACAN, J. 1973. *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 255 p.
- NIETZSCHE, F. 1988. *Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York, De Gruyter, 15 vols.
- NIETZSCHE, F. 1986. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York, De Gruyter, vol 7, 306 p.

Submitted on April 25, 2011

Accepted on July 4, 2011