

## 1- Introdução

A história das idéias mostra-nos de que modo noções, traços e aspectos de nossa apreensão do mundo e de nós mesmos, que nos parecem tão familiares e naturais, na verdade foram objeto de uma lenta construção através dos tempos. Assim, quando se fala ou se pensa num sujeito ( e a idéia de sujeito também foi construída no tempo) dotado de um eu interior, repositório das verdades mais recônditas do indivíduo, está-se falando de uma auto-percepção que, ao contrário de ter sido sempre existente, foi objeto de uma construção no tempo, operada por formulações específicas que, pouco a pouco, foram constituindo uma maneira de ser do homem que passa a se reconhecer e a se perceber de uma determinada forma.

Muitas das coisas que reconhecemos como sendo naturalmente nossas, características do ser humano, na verdade foram sendo construídas aos poucos. E essa é uma das grandes atribuições da história das idéias: mostrar de que modo noções, conceitos, faculdades que julgamos comuns e naturais à nossa espécie, foram, contudo, sendo "feitos" paulatinamente, por meio de transformações no mundo social e no modo de pensamento correspondente a diferentes momentos históricos.

Não saberia, contudo, dizer se são as mudanças sociais que levam a mudanças no modo de pensamento ou se são as mudanças no modo de pensamento que levam a mudanças sociais. De todo jeito, creio ser indubitável que há um embricamento entre o que acontece no mundo concreto da instância social com o que acontece na formulação imaginária e simbólica do mundo do pensamento coletivo, a maneira mesma como uma coletividade se pensa e se reconhece.

Portanto, o que estou querendo dizer é que a interioridade, objeto deste trabalho, teve um nascimento no tempo, ela mesma resultando de mudanças no modo de pensamento clássico, e, também, posteriormente, deflagrando novas formas de auto-percepção com que se passa a contar. Nesse sentido, além de ter marcado definitivamente a história da filosofia (já que forneceu argumentos ao

cogito cartesiano), marcou também a história da auto-percepção do homem, na medida em que abriu a possibilidade de se encontrarem os atributos capazes de constituir o que veio, séculos depois, a se chamar primeiramente de indivíduo e, depois, de sujeito.

Acredito que a interioridade, já formulada por Sêneca e alguns estóicos romanos, depois desenvolvida em Plotino e, mais tarde, cristianizada por Santo Agostinho, será fundamental para a constituição de alguns dos traços que, mais tarde, vieram a ser reconhecidos como natural e especificamente pertencentes ao homem. Ela será um elemento decisivo para a constituição da idéia de indivíduo, ainda que, quando de sua formulação em Agostinho, nada manifestasse da ordem do individual.

Pensar a interioridade é pensar em algo que se opõe à exterioridade. Ela só pode existir como uma contraface de uma exterioridade, a qual vem marcada seja pelo corpo, pela linguagem, por atos ou por qualquer manifestação de que se possa dizer ser relativo a algo da ordem do exterior. A exterioridade seria a maneira como se manifestam (e dizer manifestar é dizer algo da ordem do exterior, daquilo que se revela), concepções, pensamentos, idéias, atitudes geradas no bojo de uma outra instância, uma instância interior.

O fato é que a filosofia clássica grega desconhecia a interioridade, já que sequer dispunha de uma noção própria de "eu" capaz de englobar seja a exterioridade seja a interioridade. A julgar pelo estudo de Bruno Snell, a própria idéia de um corpo "uno", unificado, teria sido objeto de formulação no tempo, já que, como ele nos diz, no período homérico, por exemplo, "...os gregos primitivos não conceberam, nem na linguagem, nem na arte figurativa, o corpo como unidade..." (Snell, 1975: 24). Também a idéia de uma alma una só apareceria formulada na obra de Platão. Se assim é, consequentemente, a idéia de um "eu" composto de corpo e alma foi objeto de uma construção no tempo. Do mesmo modo, também o foi a idéia de que esse "eu" era constituído tanto por uma exterioridade quanto por uma interioridade.

A interioridade é uma noção que se tece na interseção da ética com a epistemologia, já que procurará responder a questões levantadas nestes dois campos de saber. No campo ético, por exemplo, ainda no período clássico, ela era desconhecida dos gregos. Será somente com o estoicismo, particularmente dos estóicos romanos, que ela começará a ser usada, sobretudo como a

formulação segundo a qual é no interior do homem, em sua alma, que se podem apaziguar as paixões e obter a tranquilidade da alma. Enquanto Sócrates defendia a concepção de que ao conhecer o bem, age-se bem, para os estóicos romanos não basta esta dimensão epistemológica quanto ao bem, sendo necessária uma organização interna tal que este bem não só seja conhecido como também, mais propriamente, vivido. Começa-se a perceber haver uma distância entre a esfera do conhecimento e a esfera ética: o modo de pensamento dominante na cultura clássica passa a se distanciar cada vez mais de um acento meramente epistemológico, defrontando-se com outras instâncias de inserção do homem no mundo.<sup>1</sup>

Ora, como pude observar na minha dissertação de Mestrado, o que os estóicos romanos começam a perceber (e que Santo Agostinho tão dramaticamente tematiza) é que não basta o conhecimento do bem para agir bem, e que há algo em nós que nos faz agir mal mesmo conhecendo o bem. É claro que um socrático poderia dizer "...mas eles pensam que conhecem bem mas não conhecem, porque se efetivamente conhecessem, agiriam bem". A questão reside justamente no fato de termos duas apreensões de real, duas molduras no enquadramento da auto-percepção humana: uma que acredita que basta o conhecimento do bem para a conduta correta e outra que começa a perceber uma distância entre o que conhecemos e o que fazemos.

A interioridade começa a surgir justamente neste panorama de conflito entre duas auto-percepções do homem, em que a concepção epistemológica da ação é insuficiente para dar conta da conduta e em que se começa a vislumbrar a existência de algumas lacunas, interrogações, no homem, que o fariam agir mal mesmo reconhecendo o que seria o certo. O fato mesmo de a interioridade começar a ser formulada é já um indício de uma mudança na maneira como o homem se percebia, além de vir a contribuir, ela mesma, para a posterior consolidação de uma auto-percepção do homem que funda em seu interior a possibilidade de se conhecer a verdade, quando então já se está adentrando por questões relativas ao conhecimento.

<sup>1</sup> A esse respeito é bastante ilustrativo o artigo de Vernant e Vidal-Naquet, "Esboço da vontade na tragédia grega", in *Mito e Tragédia na Grécia antiga*, Livraria Duas Cidades, 1972, em que nos mostra o caráter fundamentalmente intelectualista do vocabulário grego da ação, coincidindo com a máxima platônica, ou socrática, de que "ninguém faz o mal intencionalmente."

Mas o que é a interioridade? Basicamente, é uma noção que pressupõe a existência de uma percepção do homem de si mesmo como composto de corpo e alma, como duas naturezas diferentes, e em que seria na alma que se depositaria a possibilidade de aquisição do bem e/ou da verdade. Ela pressupõe, portanto, a idéia de que a alma é uma natureza superior ao corpo, ontologicamente falando,<sup>2</sup> e, assim sendo, seria nela e por meio dela que se pode chegar ao conhecimento da verdade. Quer dizer, para a interioridade existir, é pressuposta a idéia de que temos um interior (a alma) que não só se distingue do exterior (o corpo) como deve regulá-lo. Esse voltar-se para dentro é justamente voltar-se para a alma. Isso é bem diferente de Platão, para quem, caso quiséssemos ver a verdade, as Idéias, deveríamos dirigir nosso olhar adequadamente para elas, a fim de poder vê-las \_ não há nada dentro da alma humana para se ver, ela não pode ser a depositária das Idéias.

A idéia central da interioridade é a de que, se quisermos conhecer a verdade, ou o bem (na versão estoíca), só voltando-nos para dentro é que podemos fazê-lo. Este movimento para dentro, intimamente ligado à interioridade, será vital na história da filosofia.. Nesse sentido, ela anunciaria, com séculos de antecedência, a tentativa de Descartes de encontrar algo capaz de garantir um conhecimento certo e verdadeiro. Esse algo que Descartes busca, ele encontra na verdade mesma de uma substância pensante, uma substância que, porque se engana, tem necessariamente de ser e existir, e que está no homem.

Desde suas primeiras formulações, a interioridade manifestou-se de duas formas:1) quando se tem o movimento para dentro, mas ainda não se tem um espaço interior propriamente dito (em Plotino); e 2) quando este último já é concebido, sendo nele que se depositará a verdade. Em Santo Agostinho, a interioridade já aparece completamente desenvolvida, pressupondo tanto o movimento para dentro quanto a idéia de um espaço interior. Por que digo movimento? Porque a interioridade não constitui propriamente um lugar, mas antes um esforço da alma em buscar a verdade, sendo que esse esforço, necessariamente, deve passar por um caminho para dentro de si mesma. Além

<sup>2</sup> Mesmo entre os estoícos, para quem tudo era corpo, a alma detinha um estatuto superior ao corpo, já que era nela que se exerciam as funções vitais humanas, presididas pelo *hégemonikon*.

de ser um movimento, porém, a interioridade, ao ser abordada, pode comportar também a idéia de um espaço interior, este sim constituindo como que um lugar ideal (ainda que não físico), mais do que valorizado, o lugar onde se pode encontrar a verdade. Nesse sentido, o movimento para dentro e o espaço interior não constituiriam, portanto, um exercício do pensamento para poder ver uma verdade fora da própria alma, mas, ao contrário, um exercício do pensamento que se baseia no movimento da alma em direção a si mesma, para ali, dentro dela, poder contemplar a verdade.

Por que, porém, Agostinho chega à noção da interioridade? De que modo ele percebe que é por meio dela, unicamente, que se pode chegar a Deus? Por que ele não utilizou a idéia de que uma via abstrata do pensamento, tal como na dialética platônica, poderia levá-lo a seu fim? Há, talvez, uma resposta com base em sua própria vida, uma vez que em sua biografia fica assinalado seu enorme esforço em superar os erros da juventude, os erros do racionalismo, do materialismo e do ceticismo. Creio, porém, que terá de ser em termos filosóficos que estas perguntas deverão ser respondidas. Ou seja, deverei buscar no pensamento especulativo de Agostinho os fatores capazes de justificar a escolha do caminho da interioridade como aquele distinguido e capaz de nos fazer chegar à verdade de Deus.

Em minha dissertação de Mestrado, pude perceber que já em Sêneca se tinha a postulação tanto do movimento para dentro quanto do espaço interior do homem como algo capaz de conter a verdade, ainda que esta fosse não uma verdade transcendente, mas uma verdade imanente ao homem, intimamente ligada à idéia de uma "tranquilidade" da alma, capaz de levar o sábio à autarquia e, conseqüentemente, à tão desejada *eudaimonia*. Mas será Plotino quem fornecerá a Agostinho uma concepção transcendente de interioridade, ao postular o movimento da alma em direção para dentro capaz de a levar a se reconhecer tão divina quanto o *Uno* e o *Nous*. Como Cary (1994: 540) nos mostra, em Plotino, contudo, se tem o movimento para dentro mas não se tem a idéia de um espaço interior, já que, "...para Plotino, o verdadeiro eu interior está localizado no mundo inteligível das Formas platônicas. Por isso, ao se mover "para dentro", em direção à mais nobre, mais verdadeira e melhor parte de si

---

É claro que a defesa da superioridade da alma sobre o corpo vai se acentuando e já é absoluta, por exemplo, em Santo Agostinho.

mesma, a alma está se voltando para o mundo da Mente divina, a qual não é uma propriedade privada, mas comum a todas as almas que a contemplam." Quer dizer, ao se voltar para dentro, a alma plotiniana, abandonando a desintegração e a divisão do mundo dos corpos, irá encontrar sua verdadeira natureza, divina. Neste ponto, Agostinho, segundo Cary, separa-se de Plotino por não poder concordar com esta idéia da divindade da alma, já que esta é uma criatura e não pode ter a mesma natureza de Deus; mas, não podemos esquecer, ainda que não seja divina, ela é aquilo que, no homem, está mais próximo de Deus.

Por isso mesmo não será somente a Plotino que Agostinho deverá sua concepção de interioridade, sendo que devemos reportá-la também aos estóicos. Para Cary, (ibid. p. 449), "...a interioridade plotiniana, baseada na divindade da alma, logo deixará de ser uma opção filosófica exequível. Portanto, não somente os motivos, mas também os meios de execução para o projeto de Agostinho do movimento interior devem ser buscados em outro lugar e não somente no neoplatonismo." Este outro lugar, para Cary, é dado por Cícero que, ao exortar a alma ao abandono das coisas sensíveis e à adesão às coisas inteligíveis, acaba por prover "...o ponto de partida básico para o projeto de Agostinho do movimento interior." (ibid. p.490)

Agostinho herda então não só a idéia de um movimento da alma para dentro para ali buscar a verdade e também a felicidade, como também a concepção platônica de que a alma, ainda que não divina, tem algum parentesco com o divino, ou é aquilo que, no homem, mais dele se aproxima, e, ainda, a idéia de que a alma pode ser habitada pela transcendência. Quero dizer, então, que a concepção de interioridade em Agostinho virá revestida tanto dos traços filosóficos que herdou, quanto será a pedra de toque para uma nova concepção na relação Deus-homem, isto é, estabelecerá no interior do homem a possibilidade mesma de se chegar a conhecer a Deus.

O terreno por onde circula a noção de interioridade em Agostinho, em sua busca da contemplação e conhecimento de Deus, é, portanto, bastante diferente daquele da tradição judaica, por exemplo, em que se tem, mais incisivamente, uma comunicação entre Deus e os homens via o exterior, com Deus comunicando, falando, a alguns homens, os profetas, não em seus

corações, mas exteriormente, na forma de mandamentos e da Lei.<sup>3</sup> É o que podemos perceber nos episódios bíblicos relativos ao comando divino dado a Moisés, por exemplo, em que este é instado a libertar seu povo do jugo egípcio, ou ainda no episódio em que Deus manda Abraão sacrificar seu filho Isaac. Todos esses comandos, ou essa comunicação entre Deus e os homens, se dá na forma de uma interpelação exterior e com contornos mais propriamente legislativos.

Com o advento do cristianismo, há uma mudança na concepção da relação do homem com Deus, sobretudo pelo reconhecimento da encarnação de Jesus em que Deus, ao se fazer homem, assume uma dimensão humana desconhecida do Antigo Testamento. A partir desse episódio definitivo e único, a vinda de Cristo-Deus na forma humana, se terá também uma reelaboração dos dados da teologia judaica, bem como o surgimento de um novo sentimento de religiosidade, um sentimento que passará mais e mais a se fundar no interior do homem, em sua consciência moral, no resgate de sua natureza decaída e num plano de salvação.

Nesse novo panorama das questões religiosas, a interioridade funcionaria, se posso criar uma imagem, como um cordão umbilical, ligando o criador à criatura, alimentando-a, nutrindo-a para o seu mais definitivo nascimento, o encontro com Aquele que a criou e causou. Ela é fundamental na instituição da nova relação homem-Deus, revelando a qualidade própria dessa relação, em que Deus passa a se comunicar com o homem via o seu interior e não mais na forma de uma interpelação externa. Este fato é decisivo para os novos encaminhamentos também das questões éticas, com a força da Lei sendo substituída pela força do Verbo, que é Amor, e que, porém, fala aos homens interiormente.

Há, contudo, um aspecto importante a se destacar quanto à interioridade em Agostinho, a que já fiz menção: ela não constitui uma acentuação do ego ou da individualidade desse ou daquele indivíduo, na medida em que ela só se justifica como o recurso capaz de reunir o homem ao seu criador, ao Ser supremo por meio do qual tudo veio a ser e de quem se depende para existir e

---

<sup>3</sup> É bem verdade que há algumas passagens do Antigo Testamento que apontam para o interior do homem como o lugar para se encontrar a Deus. É o caso, por exemplo, do Salmo 4.7, que

viver plenamente. O homem interior, que julga e entende à luz das verdades eternas e incorpóreas, não é o "eu" agostiniano. O "eu" implica no homem interior + homem exterior.(Markus, 1967:360) O que esse "eu" faz, no percurso da interioridade, é buscar, não a si mesmo, mas as verdades eternas. Logo, não busca nada da ordem da individualidade, mas, ao contrário, o universal e transcendente. A interioridade é o percurso para se chegar ao habitat da verdade transcendente de Deus e não ao habitat do "eu"<sup>4</sup>. Por isso Taylor (1989: 139) diz que a interioridade, entendida enquanto uma "radical reflexividade", tem de se partir, tem de se quebrar<sup>5</sup>, por não reforçar ou não trabalhar com uma idéia de subjetividade, já que, na verdade, é o caminho, o percurso, por meio do qual o homem chega a algo que o ultrapassa. Para ele, a interioridade corre o risco de ficar enclausurada em si mesma, e quando isso acontece, ela constituiria um "mal": ao invés de buscar a verdade de Deus, ficaríamos presos a nós mesmos, ao amor de nós mesmos, sem ultrapassarmos a necessária linha que separa o "amor de si" do "amor de Deus".

A partir destas colocações iniciais, passo a apresentar o modo como desenvolvi meu trabalho sobre a interioridade em Santo Agostinho. Primeiramente, porém, é importante dizer que me apoiei sobretudo em comentadores clássicos da obra do filósofo, a saber Etienne Gilson, Charles Boyer, Rev. Markus e V. Capánaga, por verificar que suas leituras cobriam a grande maioria dos temas abordados por Agostinho. Quando e onde encontrei uma referência mais específica e original quanto a algum aspecto mais particular da obra do filósofo, fiz uso dos estudos de intérpretes contemporâneos, como é o caso de Charles Taylor, Phillip Cary e Christopher Kirwan.

---

diz: "Está gravada dentro de nós a luz da tua face, Senhor!" e da passagem de Ezequiel 36:27 que diz: "Porei dentro de vós o meu Espírito".

<sup>4</sup> "The soul itself is liable to all the vicissitudes of change and living, to sin and repentance, and is ever in need of God's grace. Man only has one self, which is the subject and the agent of his empirical career; there is not a recondite real self exempt and remote from the turmoils of life." Markus, Rev. A., in "Augustine: man and body", *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, Cambridge at the University Press, 1967, p. 360.

<sup>5</sup> Aqui está a passagem de Taylor que se refere a esse risco de a interioridade (entendida como reflexividade) ficar presa em si mesma: "... But for Augustine, it is not reflexivity which is evil; on the contrary, we show most clearly the image of God in our fullest self-presence. Evil is when this reflexivity is enclosed on itself. Healing comes when it is broken open, not in order to be abandoned, but in order to acknowledge its dependence on God." in *Sources of the Self - The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989, p. 139



Isto dito, o primeiro ponto que procurei mostrar, como já mencionei, é que, em Santo Agostinho, a interioridade está intimamente ligada ao conhecimento da verdade, quer dizer, em seu pensamento a interioridade constitui o percurso por meio do qual pode-se chegar à verdade de Deus, finalidade última do homem. Por isso, está ela também inserida na teoria do conhecimento do filósofo, já que ele, para poder falar em conhecer a Deus vai precisar, previamente, demonstrar que o conhecimento é possível. Pode-se dizer, portanto, que a prova agostiniana de Deus é inseparável de sua teoria do conhecimento e que, para essa prova se efetue, o caminho da interioridade é insubstituível.

No entanto, não tracei na tese todo o percurso de sua teoria do conhecimento, mas tão somente levantei os momentos em que, neste percurso, para defender a possibilidade mesma de que podemos conhecer algo, para então, depois, mostrar que podemos conhecer a Deus, Agostinho estava, já, adentrando pelo território da interioridade. Para isso, mostrei de que modo ele faz a refutação do ceticismo, quando formulou o argumento que Etienne Gilson chamou de proto-cogito, na medida em que teria sido ele o inventor, não da fórmula cartesiana, "Penso, logo existo", mas sim do argumento.<sup>6</sup>

Trabalhei também com a doutrina da iluminação postulada por Agostinho. Até que ponto a luz criada que detemos dentro de nós reflete a luz de Deus? E se ela é criada, não podendo, portanto, ser confundida com as Idéias divinas e eternas, como ela funciona em sua teoria do conhecimento?

---

<sup>6</sup> A esse respeito é interessante observar, a título de registro histórico, a informação de Charles Boyer de que Arnauld, numa carta a Mersenne teria dito que "...la première chose que je trouve icy digne de remarque est de voir que Monsieur Des-Cartes établisse pour fondement et premier principe de toute la philosophie ce qu'avant luy saint Augustin, homme de très-grand esprit et d'une singulière doctrine, non seulement en matière de Théologie, mais aussi en ce que concerne l'humaine philosophie, avait pris pour la baze et le soutien de la sienne. Car dans le livre second du *Libre arbitre*, chap. III, Alipius disputant avec Evodius, et voulant prouver qu'il y a un Dieu: *Premièrement*, dit-il, je vous demande, afin que nous commençons par les choses les plus manifestes, sçavoir: si vous estes, ou si peut-être vous ne craignez point de vous méprendre en répondant à ma demande, combien qu'à vray dire si vous n'estiez point, vous ne pourriez jamais être trompé." Segundo Boyer, Descartes teria respondido: " Je ne m'arrestay point icy a le remercier du secours qu'il m'a donné en me fortifiant de l'autorité de saint Augustin." (*Oeuvres de Descartes*, éd. Adam Tannery, t. IX, *Quatrièmes Objections*, p. 154). Mais à frente, Boyer dirá: "...A propos de l'emploi du *cogito* par saint Augustin, Descartes, qui ne connaissait sans doute de son devancier que le passage que nous venons de citer et les trois lignes du *De libero arbitrio* qu'Arnauld lui avait envoyées, a déclaré simplement: "Il ne me semble pas s'en servir à mesme usage que je fais." ( A Mersenne, 25 Mai 1637, *ibid.* t. I, p. 376), in Boyer, Charles, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Beauchesne et ses fils, Paris, 1940, p. 46-49.

Qual seu papel na doutrina da iluminação agostiniana? Quando e de que modo ela atua? Qual sua função no conhecimento tanto das coisas do mundo quanto de Deus? Sabemos que Agostinho trabalha com a concepção de *intellectus* ou *intelligentia*, justamente a parte da alma que recebe a iluminação divina. Contudo, não é ele quem opera no conhecimento do sensível, mas sim a *ratio*. Será que o *intellectus*, o depositário da iluminação divina no homem, atua no conhecimento do sensível, ou apenas no conhecimento dos inteligíveis? Será que Agostinho trabalha com a idéia de um processo escalonado na relação do homem com o conhecimento, que culminaria no conhecimento das regras eternas, das idéias divinas, por meio do *intellectus*, e em que a *ratio* funcionaria como um instrumento prévio ao conhecimento da verdade? Qual o papel da razão neste processo? Mas será só ela necessária ao conhecimento, ou o próprio *intellectus* tem participação nessa operação?

A iluminação aponta ainda para muitas outras questões: será que, no conhecimento do sensível, quando emitimos um juízo de verdade sobre esse sensível, já não estamos trabalhando com a iluminação? Quer dizer, com base na teoria da sensação de Agostinho, em que esta é produzida pela alma e não pelos corpos, já que só ela pode produzir um efeito sobre os corpos e não o contrário, quando reconhecemos 1) um arco, ou um homem, é a razão que está nos orientando, enquanto que, quando dizemos 2) este é um arco perfeito ou este é um homem justo, o fazemos à luz dos inteligíveis que conhecemos via iluminação. Mas será que, de todo jeito, no primeiro caso, não estaríamos mantendo, ainda que remotamente, um elo com o sensível que funcionaria, ao menos, como a matéria sobre a qual os julgamentos se dão? Seria possível abstrair todo sensível e, ainda assim, manter a doutrina da iluminação? É verdade que, independente dele,  $7 + 3$  é sempre igual a 10, assim como, ainda que não exista um homem justo sobre a terra, a idéia de justiça permanece. Mas será possível atualizar a iluminação sem o mundo material? Ou ela será uma teoria que tem por objeto explicar como se dá a aquisição da verdade dos inteligíveis, daqueles objetos que não se dão a conhecer via experiência sensível, ainda que também sobre este se debruce? Isto é, a iluminação explicaria antes o processo de aquisição dos objetos inteligíveis, mesmo que não se limite a com eles operar. Desse modo, a iluminação comportaria tanto o sensível quanto o inteligível, ainda que seu objeto seja apenas o último.

No *DM*, por exemplo, Agostinho parece apontar para uma presença das Idéias eternas mais permanente dentro do homem. Esta presença acontece justamente via o *intellectus*, a parte da alma iluminada por Deus que recebe as noções divinas, as regras eternas, tal como a impressão de um anel sobre a cera.<sup>7</sup> Esta luz divina que são as regras eternas ou verdades eternas de Deus está dentro de nós, mas não é possuída por nós. Serão estas verdades que possibilitarão não o conhecimento das coisas do mundo, mas das verdades inteligíveis. Segundo Gilson (1943:123), as regras eternas só se aplicam quando a mente emite um julgamento, isto é, elas são aquilo que nos permite dizer que isto é o certo, o belo, o justo, o perfeito. Um dos pontos que pretendi investigar foi justamente este, o da relação das verdades eternas que, ao estarem dentro de nós, como Agostinho nos diz no *DM*, são o que permitem que cheguemos à verdade de Deus. Ou seja, elas seriam o fundamento mesmo da própria interioridade, na medida em que esta só se justifica por se saber, a priori, que a verdade está dentro de nós. Se Agostinho não acreditasse nisso, não postularia a interioridade. Como, contudo, chegar a essas verdades eternas, como conhecer a verdade de Deus no caminho da interioridade? Em que medida a luz criada, o *intellectus*, é a condição para se chegar a essas verdades? Seria ela o instrumento criado por Deus em nós a fim de que nos tornássemos detentores de um dispositivo capaz de nos levar a conhecer as verdades eternas? Se não tivéssemos sido criados com essa luz, poderíamos conhecer as coisas do mundo? Seria essa luz aquilo que em nós, apesar de criada, mais nos faria próximos de Deus? Seria ela a marca distintiva que nos permitiria sermos dados como feitos à imagem e semelhança de Deus? Afinal, não é na alma que ela se inscreve? Mas Santo Agostinho reconhece existirem as almas dos animais. O que distinguiria suas almas das nossas? Não seria o fato de termos sido criados com essa luz, de que se poderia dizer ser a parte mais nobre da alma humana?

Todas estas questões compõem o cerne mesmo da teoria do conhecimento de Agostinho, em que se tem ainda uma reformulação da reminiscência platônica, justamente via iluminação, a fim de garantir o conhecimento. Por isso, abordei também esta formulação platônica e sua diferença com relação à memória sempre presente de Deus no homem na

<sup>7</sup> Esta imagem aparece no *DT*, XIV, 15, 21. Porém, encontrei referências de que já aparecera no *Teeteto* de Platão, 191cd

versão agostiniana baseada na iluminação. Para isso, precisei verificar como funciona a memória dentro de seu pensamento, e de que modo concebe essa faculdade.

Procurei também investigar o estatuto da linguagem e do pensamento em Agostinho e de que modo ele concebe o "verbum cordis", aquele que é enunciado no interior do homem, ainda que não seja pronunciado externamente em nenhuma língua, uma concepção totalmente afim da noção da interioridade.

Finalmente, procurei trabalhar com a concepção agostiniana de interioridade à luz da Trindade. Quer dizer, pretendi mostrar como, somente no homem interior, onde estão inscritas as imagens da Trindade, é que se tem a imagem e semelhança de Deus no homem, desde sua criação. No entanto, sabemos que, com a queda, a natureza espiritual do homem é rebaixada, tendo sido restaurada apenas após a encarnação de Cristo. Será então que, enquanto Cristo ainda não havia encarnado, a imagem e semelhança do homem a Deus também não teria sofrido um abalo, ficando provisoriamente esquecida? Se assim fosse, poderia a interioridade funcionar como um instrumento no processo de resgate e atualização de nossa imagem e semelhança a Deus? Quer dizer, claro que o fator determinante é a encarnação de Cristo. Mas não desempenhará a interioridade o papel de, após a encarnação, constituir o recurso possível ao homem com vistas a se lembrar de sua condição de criado à imagem e semelhança de Deus; o instrumento possível a fim de se resgatar, na própria memória, essa imagem e semelhança? A interioridade poderia ser entendida aqui como o processo que, no homem, permite restabelecer sua semelhança com Deus, perdida na queda. Ela corresponderia, no homem, ao trabalho de Cristo de restaurar a vida no homem, vida que se perdeu com a queda. Assim, se a encarnação de Cristo opera a restauração da natureza espiritual do homem, será no espaço interior desse que essa restauração se dará. Quer dizer, é na interioridade que o homem pode reencontrar Deus e restaurar sua natureza espiritual, isto é, sua própria semelhança a Ele.

Nesse movimento em direção à interioridade, o homem contaria ainda com a graça de Cristo. São dois movimentos operando para que se restabeleça a natureza primeva do homem, fonte de sua semelhança com Deus: a busca do homem pela verdade de Deus, busca que implica o caminho da interioridade, e a força da graça de Cristo, último tema a ser abordado no trabalho.

A interioridade, portanto, não se sustenta a si mesma. Esta é outra grande diferença quanto a seu papel nos antigos moralistas, como Sêneca, por exemplo. A interioridade, para se sustentar, precisa contar com a graça de Deus.<sup>8</sup> De todo jeito, ela é o espaço privilegiado porque é nela que se tem a restauração de nossa semelhança com Deus, nossa natureza espiritual, no que nos tornamos uma imagem Sua. Percebo que, deste ponto de vista, a interioridade é pensada de modo diferente daquele colocado no *DM*. Aqui a interioridade é vista com o traço específico de busca das trindades no homem; quer dizer, no *DT* a interioridade ganha uma característica ausente no *DM*. Talvez isso signifique dizer que a interioridade, em seu pensamento, vai sendo permanentemente repensada e formulada, revestida de novos conteúdos preocupados todos, porém, em nos franquear o caminho capaz de nos levar a reencontrar Deus.

---

<sup>8</sup> "The restoration of this likeness was to be the end-product of the long process of man's divinization, wrought in man through Christ's saving work and by the operation of his grace. [...] Augustine therefore preferred to speak of both image and likeness of God surviving man's fall, though in a damaged and distorted state in need of reformation." Markus, op. cit. p. 360/361