

#### 4- A interioridade e o Mestre interior

Desde os *Sol.* Agostinho vai empreendendo a elaboração de uma doutrina que irá colocar dentro do homem a verdade: nos *Sol.*, um diálogo entre os personagens "Agostinho" e a "Razão", pode-se dizer que a Razão é o mestre interior. (Cary, 1994:401)

Três anos após os *Sol.* Agostinho escreve o *DM*, onde explicitará sua concepção sobre o papel da linguagem e onde apresentará sua versão sobre a concepção paulina (Efésios, 3, 16/17) de que Cristo habita o homem interior. Neste diálogo, como veremos no próximo capítulo de modo mais detalhado, Agostinho defende que por meio das palavras não aprendemos as coisas, mas que elas podem servir apenas como uma forma de admoestação para que busquemos a verdade, ela sim que nos ensina, e que está dentro de nós. É o Verbo de Deus dentro da alma, Cristo, o Mestre interior, que nos capacita a conhecer a verdade.

Como, porém, Agostinho chega a essa concepção de que a verdade habita dentro do homem? Em primeiro lugar, sem dúvida ele se apóia no dito paulino "O homem exterior vai caminhando para sua própria ruína, o homem interior se renova de dia em dia" (2Cor 4,16) ou em outras passagens de São Paulo, tais como em Rom. 8,10, Ef. 3, 17 ou 2Tim. 3,2. Porém, do ponto de vista filosófico, será a Plotino que ele remontará sua idéia de se voltar para dentro. No entanto, como bem mostra Cary (1994:71), em Plotino, a idéia de um movimento interior baseia-se na postulação de que só se voltando para dentro de si mesma é que a alma humana pode se unir à Mente divina, por sua vez também unida ao Uno. Quer dizer, a parte mais nobre da alma afasta-se das coisas sensíveis, objeto da parte mais inferior, e volta-se para a Mente divina, com a qual mantém uma afinidade ontológica, já que ela mesma, a parte mais nobre da alma, é também divina. Quando então volta-se para o interior, a alma irá encontrar não somente a si mesma mas todo o mundo inteligível de que é parte.

Também se poderia debitar algo do movimento para dentro em Agostinho a Cícero e a Sêneca. O primeiro é dado como fonte segura a Agostinho por Cary (1994:490), para quem "... ao chamar a alma para longe das coisas corporais e para perto das inteligíveis, Cícero provê o básico ponto de partida para o projeto de Agostinho do movimento para dentro." Cary chama a atenção para a importância da influência de Cícero sobre Agostinho antes mesmo do encontro deste com os neo-platônicos, haja vista a citada referência ao *Hortêncio* de Cícero nas *Conf.*

Talvez se pudesse também apontar uma dívida de Agostinho não somente com Cícero mas também com Sêneca<sup>81</sup>, ainda que as referências a esse filósofo sejam mais esparsas em sua obra. É certo que ele conheceu algumas obras suas, a julgar pelas citações que faz no *DCD* 6, 10/11. Não poderia dizer, contudo, se chegou a conhecer algo de suas *Epístolas*, em que Sêneca claramente formula a interioridade como o espaço ideal para a alma se voltar com vistas a obter a sabedoria.

Importante em Agostinho, contudo, é que não só ele adota a idéia de um movimento para dentro para encontrar a verdade, como também que, para isso, fará a fusão de fontes bíblicas e filosóficas a fim de formular sua noção de interioridade, ela sim comportando tanto o movimento para dentro quanto a idéia de um espaço interior habitado pela verdade. É bem verdade que Sêneca já havia feito este movimento para dentro, bem como falado de um espaço interior, palco aliás da luta entre o bem e o mal, mas Agostinho reorganiza os elementos de que dispõe, teológicos e filosóficos, e irá formular uma concepção de interioridade muito mais abrangente do que o mero espaço ordenador das paixões, como se dá em Sêneca. Também diferentemente de Plotino, em que só se tem o movimento para dentro mas não se tem a idéia de um espaço interior,

---

<sup>81</sup> É de se apontar que há uma clara referência intertextual de Agostinho, em seu *De Beata Vita*, a Sêneca, autor do *De Vita Beata*. Apesar de não ter encontrado nenhuma referência explícita de Agostinho a esta obra de Sêneca, não me parece improvável que dela tenha tido conhecimento, como se pode observar no título mesmo da obra. Como nos mostra José Carlos Silva de Almeida, a troca do adjetivo de lugar, porém, traduz já uma mudança no enfoque da questão da felicidade, uma vez que Agostinho "... situa a virtude no plano metafísico. [...] A definição da *Beata vita* enquanto descoberta da verdade e conhecimento de Deus indica esse plano metafísico. Certamente a colocação do adjetivo no título do diálogo nos revela esse mesmo caráter e se opõe ao *De vita beata* de Sêneca, que é, como vimos, um tratado da vida feliz e um estudo das condições morais exigidas para tornar a vida feliz, enquanto que no diálogo agostiniano as duas palavras formam uma só expressão que indica a felicidade, com dimensões

em Agostinho a interioridade será pensada e formulada como um espaço interior sim, mas como um espaço interior habitado pelo divino. Não que este espaço interior seja divino ele mesmo, mas que será habitado por Deus, ou por Cristo, melhor dizendo, Cristo que é a Verdade (João, 14,6 ). É o que podemos ver nas páginas do *DM* (cap.XII), em que o filósofo irá dizer textualmente que:

...Quando se trata, pois, das coisas que percebemos pela mente, isto é , através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior.[...] Por conseguinte, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo-lhe a verdade, porque aprende não pelas minhas palavras, mas pelas próprias coisas, que a ele interiormente revela Deus .

Nesta passagem pode-se perceber o cruzamento que Agostinho faz entre a doutrina da iluminação e a do Mestre interior: quem fala ao homem interior, quem lhe ensina alguma coisa é Deus. Pode-se dizer que, neste ponto, Agostinho avançou mais um pouco em sua formulação da interioridade, agora sim compreendida como se manifestando no espaço interior da alma onde pode encontrar Deus. Não estamos mais no território de entender como se pode conhecer a verdade, mas já adentramos pelo território de verificar o que a verdade é. Não se trata mais, portanto, de dizer 1) a verdade pode ser conhecida ou 2) de que modo se pode conhecê-la. Agora ficamos sabendo que a verdade é o próprio Deus que está dentro de nós.

A idéia de que Deus está dentro e de que não aprendemos nada a não ser por meio dele vem junto com a idéia presente nos *Sol* e nas *Conf.* . de que Deus é o "médico interior"(*Sol.* I, 14, 24-25; *Conf.* X, 3,4). Neste sentido, pode-se depreender, no pensamento de Agostinho, o entrelaçamento de questões epistemológicas a questões de ordem moral, já que, neste caso, a metáfora do médico interior implica em falar de um processo de cura da alma, um processo de fortalecimento do olhar da alma, imagem que vem da *República* de Platão, mas que encontra em Agostinho forte eco. Assim, se poderia dizer que, quem quiser conhecer a verdade, empreendendo o caminho da interioridade, terá ao mesmo tempo de abandonar, ou buscar se afastar, das coisas temporais e corporais e fortalecer o seu olho interior, curado pelo médico interior, num

---

morais, mas sobretudo metafísicas.", in "O conceito de felicidade em Santo Agostinho", Dissertação de Mestrado, PUC/RJ, Departamento de Filosofia, setembro de 1992, p. 33.

processo de purificação moral, a fim de chegar à felicidade da contemplação divina ou da sabedoria. É um único caminho, mas que apresenta duas vertentes. Contudo, para atingir seu fim, ambas terão de ser percorridas, pois, como nos diz Cary (1994:573), "...nós não fruímos a beatitude, beata vita, até termos realmente encontrado a Verdade, o que é o mesmo que achar Deus".

Ora, isso nos remete a outro ponto bastante característico da interioridade em Agostinho: o movimento para dentro é uma primeira etapa para o movimento para cima. Como nos mostram Gilson e Taylor, a interioridade não se sustenta a si mesma e precisa se voltar para cima, para o encontro de Deus. Só então seu caminho terá sido completamente percorrido. Mas para entendermos mais adequadamente de que modo Agostinho chega a esta concepção de que a verdade está dentro, é necessário entender a sua refutação da reminiscência platônica, bem como sua concepção de memória.

#### **4.1. O problema da reminiscência platônica**

É no *Mênon* que Platão expõe pela primeira vez, por meio de Sócrates, a idéia de que nada conhecemos, mas tudo recordamos. A experiência com o escravo que, devidamente questionado, consegue chegar a um conhecimento quanto à geometria se propõe mostrar que aquele conhecimento ali manifestado não foi fruto de uma aprendizagem, mas sim já estava contido na alma do escravo, o qual, segundo uma disposição correta de perguntas, foi capaz de explicitá-lo. Sem dúvida alguma, esta teoria deve ter tido um forte impacto sobre Agostinho, não importando se ele a tenha lido diretamente em Platão (pouco provável), ou se a leu em alguma tradução de Cícero ou mesmo em Plotino. O fato é que Agostinho ficará fortemente impressionado com a idéia de que nada conhecemos de novo e que tudo não passa de recordação.

Muito embora, em seus primeiros diálogos, ele pareça mais complacente em aceitar a teoria da reminiscência em totalidade, inclusive com a implicação da transmigração das almas, é bem verdade que em sua fase madura ele irá rejeitar por completo a idéia da reencarnação. Se assim é, fica-se com a questão de como Agostinho poderá responder ao fato de que "...nós, seres contingentes e

mutáveis, podemos conhecer verdades eternas, necessárias e imutáveis...<sup>82</sup>, se não se conta com o recurso da transmigração das almas.

A essa questão, Agostinho procurará responder justamente com a doutrina da iluminação que, como vimos, irá depositar na alma humana o intelecto capaz de ver a "luz incorpórea" de Deus. (DT XII, 15, 24,25).<sup>83</sup> Não é a preexistência da alma que explica a possibilidade de conhecermos verdades eternas, mas o fato de termos sido criados de forma tal que algo em nós, o intelecto, nos habilita a esse conhecimento. Por isso mesmo, quanto a esse conhecimento, não é possível que tenhamos todos sido geômetras numa vida anterior para que possamos resolver problemas geométricos. É da natureza da alma racional, por ser detentora de uma luz criada, ser capaz de resolver não só esse tipo de problema, como também adquirir a própria experiência sensível. Aliás, a questão do conhecimento do sensível na reminiscência é apresentada por Agostinho de modo bem crítico: afinal, por que a reminiscência só se daria sobre os inteligíveis? Sabemos que para os sensíveis a experiência é condição absolutamente necessária, e, no entanto, no exemplo do *Mênon*, não há reminiscência do sensível. Ora, se a alma já encontrou ou conheceu as verdades eternas, "... ela deveria possuir em si a totalidade dos conhecimentos acessíveis ao homem...". diz-nos Gilson (1943:96).

Desse modo, Agostinho contrapõe à reminiscência platônica a iluminação, uma doutrina que, segundo o modelo de criação do homem, nos torna capaz de conhecer a verdade sem que para isso tenhamos de ter vivido previamente em outros corpos. Nesse sentido, e segundo o que foi visto acima no item referente ao ineísmo no pensamento de Agostinho, de certo modo a iluminação acaba de vez com a idéia de inatismo, como nos mostra Gilson.

E é justamente neste ponto, o da crítica da reminiscência platônica, que podemos fazer o cruzamento perfeito entre a iluminação e o Mestre interior: porque se é da natureza da alma racional conhecer tanto as verdades eternas quanto o sensível, esse conhecimento só se pode dar a partir do próprio pensamento. Quer dizer, "...à primeira vista as nossas idéias parecem proceder de fora. Com efeito, costumamos "trocar" idéias uns com os outros, o que seria

<sup>82</sup> Bohner, p. 163

<sup>83</sup> Agostinho está tentando evitar o problema da transmigração das almas, inaceitável na doutrina da igreja.

impossível se elas não nos fossem comuns e não se deslocassem de mim para ti e de ti para mim.<sup>84</sup> No entanto, como Agostinho nos mostra no *DM* (cap.XII), quando um professor vai tentar comunicar certo conhecimento a um aluno, este precisará deter um conhecimento prévio, o das palavras empregadas pelo mestre, para poder entender o que ele lhe está dizendo, pois

...todas as coisas significadas por aquelas palavras já eram de nosso conhecimento. Pois eu já tinha na minha mente o que significa três jovens, o que é forno, o que é fogo, o que é rei, o que quer dizer ser preservado do fogo e, finalmente, todas as outras coisas significadas por aquelas palavras.

Se assim é, para que o conhecimento aconteça, .

...não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade.

Esse Mestre interior que deve ser consultado, ainda que esteja em nós mesmo quando não o consultamos ou quando para ele não nos voltamos, só pode ser atingido pelo pensamento. É função mesma da alma racional coligir, associar, juntar, tanto as experiências vividas quanto as operações do pensamento desvinculadas do sensível. Sem essa operação da alma que é o próprio pensamento não se chega ao conhecimento. E é por isso que neste ponto devemos cruzar a doutrina da iluminação com a do Mestre interior, porque ambas são como que a contraface de uma mesma moeda, uma não podendo existir sem a outra. Desse modo, a iluminação, além de ser dada como a condição de possibilidade do conhecimento, por termos sido criados de forma tal que podemos conhecer, ela, além disso, está fundamentada sobre a idéia de que aquilo que nos possibilita conhecer não está fora de nós, mas dentro. Sendo assim, o Mestre interior, a própria luz divina em nós, é o que explica e possibilita a iluminação. Do mesmo modo, só podemos conhecê-Lo porque fomos criados com o intelecto que nos permite entrar em contato com a verdade que está dentro de nós.

---

<sup>84</sup> Bohner, p. 161

Como porém conseguimos chegar ao Mestre interior? Sabemos que o podemos fazer, coisa que a iluminação nos garante, mas como fazê-lo? Sabemos também que é pelo pensamento que chegamos a Ele. Mas o que o pensamento precisa fazer para isso? O pensamento poderia se deter em conhecer os objetos do mundo sensível, ele não implica necessariamente em buscar saber a maneira mesma como se pode conhecer; ou seja, ele pode ficar preso a um objeto exterior a ele. Para saber como chegar ao Mestre interior o pensamento primeiramente necessitará se voltar para si mesmo, a fim de verificar como ele mesmo opera, e de que faculdades necessita para se colocar em operação. Porque o Mestre interior vai nos dizer não só onde encontrar a verdade, mas também como encontrá-la. Onde e como estão ligados e procurar um é já procurar o outro. Nesse sentido, é somente quando a alma se volta sobre si mesma, buscando conhecer não mais algum objeto que lhe é exterior, mas, ao contrário, conhecer a si mesma, bem como o seu próprio processo de conhecimento que adentramos o território da interioridade. No entanto, neste processo de conhecimento, a alma necessitará de uma faculdade vital para chegar ao conhecimento verdadeiro facultado pelo Mestre interior. Esta faculdade é a memória.

#### 4.2. O papel da memória

Juntamente com a formulação da doutrina do Mestre interior, Agostinho trabalha com a idéia de memória para explicitar como o acesso àquele é possível, se já rejeitou a reminiscência e não aceita a idéia da transmigração da almas. Teria de existir alguma faculdade em nós capaz de nos franquear o acesso à Verdade de Deus inscrita na alma. Dizer só que fomos criados com uma luz que nos permite o acesso a ela não é suficiente; cabe agora expor de que instrumentos se dispõe para que essa própria luz possa fazer o reconhecimento da verdade. Esse instrumento, ou essa faculdade, é a memória.

No *DM* Agostinho já nos apresenta uma concepção da memória bipartite, em que esta se dá como 1) ou como a memória das experiências vividas; ou 2) como a memória presente na luz interior da verdade.(XII, 39) Chamarei a primeira de memória existencial e a segunda de memória inteligível

Porém será nas *Conf.* que teremos uma profusão de imagens e descrições de Agostinho em seu esforço por mostrar como funciona a mente humana em sua busca da verdade e do amor de Deus. São alguns dos mais belos capítulos dessa obra, em que aborda a memória sob diversos aspectos, reafirmando-nos que se a faculdade é una, ela, contudo, funciona duplamente, 1) no armazenamento das experiências vividas, quando então estas experiências tornam-se imagens que ficam à disposição do pensamento, ou da mente, e 2) no reconhecimento da existência de noções impressas na alma, as quais ali sempre estiveram, sem terem sido o resultado de qualquer experiência sensível. É a presença destas noções inteligíveis na memória que possibilita o conhecimento, já que

...descobrimos assim que aprender as coisas \_ cujas imagens não atingimos pelos sentidos, mas que contemplamos interiormente sem imagens, tais como são em si mesmas \_ significa duas coisas: colher pelo pensamento o que a memória já continha esparsa e desordenadamente, e obrigá-lo pela reflexão a estar como que à mão [...] Quantas noções desse gênero contém a minha memória, noções já encontradas e, segundo a expressão usada anteriormente, como que à mão, e neste caso dizemos que as aprendemos e conhecemos. (*Conf.* X, 11,18)

O Rev. Markus (1967:370) nos fala, usando o termo latino *memoria* para diferenciar do sentido comum de memória que temos, que "...a *memoria* de Agostinho é, em primeiro lugar o equivalente à *anamnesis* de Platão; embora seja também mais que isso..." e nos diz também que a concepção de *memoria* em Agostinho "...é a concepção platônica revisada por ele para libertá-la da referência ao passado." Ele nos diz ainda que a experiência deixa traços na *memoria* que Agostinho chama de *species*:"... a mente pode subsequentemente trazê-los de volta por um ato de atenção deliberada ou utilizá-los na imaginação construtiva. Deste ponto de vista, Agostinho concebeu a *memoria* como um vasto depósito no qual as experiências são armazenadas ordenadamente, ou como um estômago em que as coisas são digeridas." (ibid.p.371) Ele nos mostra como Agostinho vai ampliando o escopo da *memoria* nas *Conf.* até incluir "...tudo o que a mente é capaz de conhecer ou de pensar, tendo ou não sido encontrado na experiência passada, sendo ou não pensado. Este é o motivo porque a mente pode dizer que se "lembra"de objetos como Deus, as verdades eternas, ou dela mesma mente, nenhum dos quais são "lembrados"de prévios encontros e todos transcendem os limites de qualquer experiência passada."

(ibid) E conclui: "...nos termos mais simples, *memoria* é todo o conhecimento potencial de uma mente individual a qualquer tempo."

Podemos verificar, neste ponto, como a memória está indissoluvelmente ligada à doutrina da iluminação e à do Mestre interior: rejeitando a reminiscência platônica e postulando a idéia de uma luz criada em nós, o intelecto, capaz de nos fazer chegar à verdade, é na memória que se guardarão todos os conhecimentos possíveis, quer os alcançáveis pelas verdades eternas, quer os adquiridos pela experiência. De todo jeito, como bem aponta o Rev. Markus (1967:370), a doutrina da iluminação de Agostinho, bem como a do Mestre interior, com o destacado papel reservado à memória, não deixam de ser uma releitura ou a tradução para o pensamento cristão do cerne da teoria do conhecimento de Platão, segundo a qual, "...o conhecimento racional entra na mente não de fora, mas está, de algum modo presente nela mesma".

E o que também Gilson nos diz, porque se a memória já é uma faculdade surpreendente quanto à armazenagem dos conhecimentos sensíveis, mais surpreendente ainda o é quanto aos inteligíveis. Porque de onde vêm as idéias de essência, ou de causa, por exemplo? Gilson responde: "...por nenhum dos meus sentidos, evidentemente." E no entanto elas lá estão. Onde? Na memória. É aqui então que temos de estender o conceito de memória àqueles conhecimentos que estavam latentes em nós, mesmo que não os percebêssemos. É a partir desse reconhecimento que se vê caracterizada a memória agostiniana não como algo relacionado ao passado, mas ao presente, à luz do Mestre interior, segundo o qual a alma se lembra de tudo o que lhe é presente, ainda que não tenha completa consciência dos conhecimentos que guarda. Por isso mesmo, Gilson (1943:112) vai assinalar o ponto central da diferença entre as duas teorias do conhecimento dizendo: "...ver as coisas na luz de Deus não implica a memória platônica do passado, mas a memória agostiniana do presente, o que é bem diferente."

É essa concepção de uma memória presente, que se atualiza sempre quando a mente se coloca em operação, que será chamado por Agostinho de "lembrar-se de Deus", quer dizer, Deus estava sempre ali, na própria mente, ainda que se não o visse. Gilson (1943:139) chama essa memória de Deus de uma memória metafísica, que se estende para além dos limites da psicologia. Esta presença transcendente de Deus à alma implica "...apreendê-lo não como

uma imagem passada, mas prestar atenção à sua presença perpétua." Quando se trata desta memória metafísica, para usar a terminologia de Gilson, são as próprias coisas inteligíveis que estão na memória e não suas imagens, como acontece quando nos lembramos das coisas sensíveis, conforme Cary (1994:565) nos diz: "...as razões ( *rationes*) dos números e medidas estão igualmente presentes elas mesmas na memória, e não meramente representadas nela." E por isso não é surpresa Agostinho falar que encontrou Deus na memória.

Para falar da memória, Agostinho usa as imagens do "palácio da memória", refere-se ao "poder da memória" e ao "santuário imenso, ilimitado" (*Conf.* X, 8,15) e aponta para o fato paradoxal de que se seu espírito abriga esta força, parte de sua natureza, ele, contudo não consegue apreender-se completamente. Neste ponto, ele avança pela percepção da distância que separa o desejo de conhecimento do mundo pelos homens e o esquecimento do conhecimento de si mesmos, apontando para a falácia em que incorrem quando se esquecem que aquele conhecimento só é possível por serem eles mesmos que conhecem, por haver em si algo que lhes possibilita esse conhecimento, mas que esse algo não é objeto de busca:

...os homens vão admirar os cumes das montanhas, as ondas do mar, as largas correntes dos rios, o oceano, o movimento dos astros, e deixam de lado a si mesmos, e não se admiram do fato de eu falar de todas essas coisas sem vê-las com os próprios olhos... (*Conf.* X, 8,15, grifo meu)

É a dialética agostiniana em operação, é o movimento de seu pensamento que atestamos aqui, é a percepção de que existe um abismo na relação dos homens com o conhecimento, um abismo que só pode ser evitado se a busca pelo conhecimento exterior vier acompanhada pela busca do conhecimento interior, daquilo que o possibilita, ou seja, da própria alma humana. Porque o que a alma busca quando busca a si mesma, é Deus, porque é ele quem move a alma nessa busca, que só será concluída quando, ao buscar a si mesma a alma perceber que está buscando algo que a signifique e justifique, algo que ela mesma não pode se dar. O que Agostinho percebe, após tanta inquietude e sofrimento, e que o movimento de seu pensamento vai tateando, é que sua busca só iria ser saciada no encontro transcendente de Deus. Gilson

(1943:140)diz:"...É Deus que a alma busca sem saber, quando busca a si mesma, e para além dela mesma, a verdade beatificante que todo homem deseja; é em direção a ele que ela tende para além dos extremos confins da memória e é Deus que ela se esforça por atingir em sua subsistência verdadeira; mas ela tende em sua direção porque ele está com ela e a vivifica de dentro como a alma ela mesma vivifica o corpo que ela anima..."<sup>85</sup> É por isso que Agostinho diz:"...Tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima." (*interior intimo meo et superior summo meo*). (*Conf. III, 6, 11*)

Cary (1994:566) chama a atenção para o fato de que a aparente obviedade deste movimento agostiniano de conceber a memória como a chave conceitual para os problemas que tem de resolver \_ao destituir a reminiscência platônica do passado, mas mantendo a idéia de que o conhecimento não vem de fora, mas está, de certo modo, presente à alma \_ corresponde a uma das muitas invenções que Agostinho legou ao Ocidente. Mas ele nos mostra também de onde Agostinho pode ter tirado essa concepção de memória. É bastante interessante sua constatação de que Agostinho, um bem-sucedido ex-professor de retórica, certamente conhecia a técnica usada pelos antigos retóricos de usar "lugares" como ajuda na memorização das partes do discurso. Diz-nos ele (*ibid.p.567*):"...eles memorizariam a ordem dos assuntos a serem discutidos num discurso, por exemplo, imaginando-se andando por quartos e alcovas de uma casa familiar numa ordem definida, e mentalmente "marcando" cada lugar com alguma imagem que viesse a servir como uma lembrança para o próximo tópico de discussão. Apresenta ainda uma detalhada explanação da maneira como os retóricos trabalhavam essa relação entre "lugares" e a memória, mas aponta para a diferença básica operada por Agostinho em sua formulação de memória:"...Assim, na tradição retórica Agostinho encontrou material para conceber a memória consistindo de lugares interiores, mas a real concepção da alma e sua memória como um espaço interior foi invenção sua." (*ibid.p.569*) Muito embora eu não concorde que a concepção da alma contendo um espaço interior seja propriamente uma invenção agostiniana, já que encontramos essa idéia em Sêneca, sem dúvida esse último não trabalha com a noção de memória. Mas não só nas técnicas de memória artificial dos retóricos encontrava-se essa

---

<sup>85</sup> Gilson. op. cit. 140

idéia dos "lugares". Ainda seguindo o que Cary (1994:572) diz a respeito, ele nos mostra que os "lugares" eram usados também na "...arte da descoberta (ars inveniendi), em que servem como um depósito (thesauri) de onde os argumentos eram tirados." Ele mostra ainda como esse arcabouço linguístico, senão conceitual, dos retóricos teria exercido uma influência na concepção agostiniana de achar Deus num "lugar" interior, dentro do eu, a alma, (ibid.p.574) e conclui dizendo que "...as duas diferentes artes de "achar" e da memória (inventio e memoria) parecem ter se fundido na noção de Agostinho de achar a Verdade inteligível dentro da memória."

Mas a descrição das prováveis fontes de influência da concepção agostiniana da memória não deixam vislumbrar a angústia presente nas páginas das *Confissões*, com Agostinho perguntando-se sobre o lugar de Deus na memória. Porque não é a nossa idéia de Deus que habita a memória para Agostinho, mas Deus ele mesmo. Como pode a memória, uma faculdade humana, conter Deus? Mas, lembra-nos Gilson (1943:139), "...Deus não está no nosso pensamento como uma coisa "fechada", nem mesmo como uma recordação profunda que ora ele perde ora reencontra; em uma palavra, não é em nós que encontramos Deus, é em Deus somente que encontramos Deus." Contudo, se não o buscamos dentro de nós não o achamos, porque "...habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora." (*Conf. X, 27, 38*) É somente no homem interior que Deus pode ser encontrado, naquele homem que se afasta das coisas sensíveis e vai buscar nas coisas espirituais esse encontro com Deus, a verdade. Não é por acaso que, nas *Conf.*, logo depois dos memoráveis capítulos sobre a memória, Agostinho introduza uma reflexão sobre os diversos tipos de tentações a que se está sujeito. É a sua prédica sobre necessidade de se saber identificar a raiz dos males e a sua apologia da continência, de todo e qualquer prazer, tarefa para o homem interior, que não se engana com as coisas temporais. Mas quem é esse homem interior?

#### **4.3. Homem interior x homem exterior**

Antes de tentarmos distinguir o homem interior do homem exterior, é importante assinalar que o "eu" agostiniano não é nem um nem o outro

isoladamente, mas a soma dos dois, como nos diz o Rev. Markus (1967:360): "...o homem tem um "eu" somente, o qual é o sujeito e o agente de sua vida empírica; não há um "eu" real recôndito isento e alheio às confusões da vida." Assim, quando se pensa na noção de "eu" para Agostinho deve-se lembrar que somos seres capazes de nos voltar para a contemplação da verdade e aquisição da beatitude ao mesmo tempo em que somos também tentados a buscar, equivocadamente, a felicidade nas coisas temporais. Não somos somente pura razão nem puro espírito, somos também materiais o suficiente para crer que é nas coisas sensíveis que podemos encontrar o nosso bem. Falar, então, em homem interior e em homem exterior é, de certa maneira, e de modo bem generalizante, falar em duas disposições de espírito de cada homem, em duas tendências na maneira mesma de olhar e construir os seus valores e princípios na vida.

Segundo a definição de Santo Agostinho, o homem exterior é o dotado de sentidos corporais; tudo o que se refere ao corpo e mesmo às imagens corporais retidas na memória remete-se ao homem exterior, que pouco se diferencia dos animais<sup>86</sup>. Já o homem interior é o dotado de inteligência, de razão: "...quando a alma ascende íntima e gradualmente através das partes da alma, onde começa a aparecer algo que não nos é comum com os animais, é então que começa a razão, e onde se reconhece o homem interior." (*DT*, XII,8,13) Deduz-se dessa passagem que tudo o que se refere à razão é dito do homem interior, quer dizer, onde quer que haja a intervenção da razão se terá não o homem exterior mas o homem interior. Então, a concepção de homem interior abrange tanto aquele cujas operações da alma voltam-se para a ciência quanto para a busca da sabedoria. Há aí como que um paralelismo com a distinção efetuada por Agostinho entre ciência (*scientia*) e sabedoria (*sapientia*).<sup>87</sup> Porque ele reconhece existir na alma as operações voltadas para o

<sup>86</sup> "O homem exterior não é apenas definido pelo seu corpo, mas também por certa manifestação de vida que confere vigor a todas as articulações e sentidos corporais, instrumentos esses da percepção do mundo exterior. E quando as imagens percebidas pelos sentidos e fixadas na memória são revistas mediante a recordação, elas também referem-se ao homem exterior. Em todos estes pontos não estamos distantes dos animais..." in *De Trin.* XI, 1, 1.

<sup>87</sup> "A ciência também tem o seu lado bom, se o que ela incha ou costuma inchar, for sobrepujado pelo amor às coisas eternas, pois esse amor não incha, mas como sabemos edifica." *ibid.* XII, 14, 21b

conhecimento do sensível, quanto para o conhecimento das verdades eternas<sup>88</sup> É uma mesma alma que se debruça quer sobre uma coisa quer sobre outra, ao que Agostinho diz ser a alma "duo in mente una"<sup>89</sup>

Mas ocorre muitas vezes que, o homem interior, esse ser dotado de razão, ao voltar-se ao conhecimento do temporal e do mutável, acredite ser esse conhecimento um fim em si mesmo, desejando experimentar uma sensação de poder, quando então caracteriza-se o pecado do orgulho.<sup>90</sup> É quando, no dizer de São Paulo, a ciência "incha" (1,Cor. 8,1). Neste caso, quando a alma não subordina o conhecimento do temporal ao eterno, o homem interior está permitindo que os apelos do exterior prevaleçam sobre sua razão. Porém, se souber usar o conhecimento do sensível, reconhecendo sua subordinação ao que é eterno e imutável, não estará incorrendo em falta alguma, mesmo porque Agostinho reconhece a necessidade desse tipo de conhecimento na vida humana; quer dizer, precisamos da ciência, do conhecimento racional da alma sobre as coisas temporais para sobreviver no mundo, criaturas temporais que somos, como nos mostra esta passagem:

...sempre certa parte de nossa atenção racional, ou seja, da própria alma, há de se dirigir à lida com as coisas mutáveis e corporais, isso por necessidade, sem o que não se conseguiria viver. Não, porém, no sentido de nos conformarmos com este mundo (Rm 12,2), fixando nosso fim nesses bens sensíveis e distorcendo para esse lado nosso anseio de felicidade. Mas a fim de que em tudo o que fizermos, sem cessar de contemplar os bens eternos a serem atingidos, caminhemos por meio daqueles, não nos apegando senão a esses últimos. (*De Trin.* XII,13,21a)

Contudo, será somente quando o homem interior está voltado à sabedoria e contemplação das coisas eternas que se pode dizer haver a imagem de Deus no homem, como se verá no capítulo sobre a Trindade. É esse homem interior que, por razões várias, descobriu que no exterior, nas coisas sensíveis,

<sup>88</sup> "Quanto a essa parte de nosso ser que se ocupa da ação das coisas temporais e corporais e que não nos é comum com os animais, certamente relaciona-se com a razão. Mas se deriva dessa substância racional de nossa mente, pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável, ela está entretanto como destinada ao trato com as coisas inferiores e apta a governá-las." *ibid.* XII, 3,3.

<sup>89</sup> *ibid.* XII, 3,3.

<sup>90</sup> "Mas pelo desejo de experimentar o seu próprio poder, por iniciativa pessoal, o homem recai sobre si mesmo, como em centro próprio. E assim, não querendo estar submetido a ninguém, isto é, ao querer ser como Deus, [...] Quando pois alguém despreza o amor da sabedoria, que

não encontrará algo que dê significado e razão à sua existência. Aquele que, de alguma forma, foi abençoado com a graça divina, pois, como diz Capánaga (1974:215), "...a mão de Deus anda secretamente em todo este processo de interioridade e conversão".

Capánaga sustenta que existe, em Agostinho, uma dialética da exterioridade e uma da interioridade, isto é, ele trabalha com um sentido mais abrangente da oposição homem interior x homem exterior, em que este último se caracterizaria como aquele que adere e tem por fim as coisas sensíveis em si mesmas, o que engloba, em última instância a própria concepção daquele homem interior em Agostinho que se perde num conhecimento e num apelo do sensível em si mesmo. Isso porque há uma certa flutuação na caracterização que Agostinho (*DT*, XII,1,1) faz do conceito de homem exterior e de homem interior: em princípio, o que se refere aos sentidos corporais e mesmo ao que "...temos na alma em comum com o animal" é dado como homem exterior. No entanto, no livro XIII 20,26, Agostinho admite que a pessoa que "...retiver e recordar o significado das palavras da fé, nesse caso, já atua nela algo do homem interior", mantendo contudo a ressalva de que ela( a pessoa) não vive, ainda, em conformidade com a trindade do homem interior. (ibid) A posição de Capánaga está de acordo com outra passagem de Agostinho (*DT*, XI,3,6) em que ele diz:

...a alma racional vive de maneira contrária à sua natureza quando conforma sua vida à trindade do homem exterior, ou seja, quando se ajusta às coisas que do exterior informam o sentido corporal, não seguindo a vontade bem intencionada que a poderia direcionar a algo proveitoso. Entrega-se assim às coisas temporais com concupiscência e a elas se apega.

Ora, se é alma racional já está na dimensão do homem interior. No entanto, Agostinho diz que esta alma racional vive de acordo com os ditames do exterior, podendo, então, ser caracterizada tal como Capánaga o faz, como homem exterior. Somente o homem interior que usa sua razão no conhecimento do sensível, mas sabendo atrelá-lo ao inteligível, e o homem interior voltado para a contemplação das verdades eternas, é que se pode dizer ser, realmente, homem interior.

---

permanece sempre imutável, ele deseja a ciência mediante a experiência do mutável e do

A dialética da exterioridade comportaria três momentos: abandono de Deus (aversão a Deus, impiedade), caída e afundamento em si mesmo (orgulho e presunção) e caída nas coisas externas (sensualidade e amor ao dinheiro). Exemplar para o entendimento do que Agostinho está querendo dizer quando estabelece esta relação entre o amor às coisas externas e a perdição de si mesmo é a parábola do filho pródigo (Lc 15,13), em que, de acordo com Capánaga (1974:212), Agostinho "...viu seu próprio retrato e de todo homem que se afasta de Deus para viver comodamente gozando sua liberdade." Esta parábola fala do retorno da alma a si mesma e da tragédia de se viver separado de Deus:

...é desfeita de si a que ia longe de si mesma. Pois como havia se afastado de si, distanciou-se igualmente do Senhor. Mirou-se pois e se agradou em si, e se fez amante de sua liberdade. Afastou-se d'Ele; mas não permaneceu em si, foi como que arremessada de si mesma, expulsa de si, para cair nas coisas exteriores. Ama o mundo, ama o temporal, o terreno. Se ela se amasse, desprezando seu Criador, já seria menos; declinaria de seu ser, amando o que vale menos. Porque ela é menos que Deus. Havia que amar a Deus, e de tal modo que, se possível, nos esquecêssemos de nós mesmos. Como se verificou, pois, a mudança? A alma se esqueceu de si mesma para amar o mundo; esqueça-se portanto de si mesma, amando a Deus, artífice do mundo. Arremessada de si, de certo modo se perdeu a si mesma, sem querer refletir sobre o que fazia; e defendendo suas maldades, ensoberbou-se com a petulância, com a luxúria, com as honras, com as influências, com as riquezas, com o poder vão.<sup>91</sup>

É interessante observar que, nesta passagem, Agostinho começa falando, de modo teórico, sobre a alma, uma alma em geral, não uma em particular e, de repente, no meio do texto ele se introduz no que fala, usando o "nós" de "esquecêssemos", como que revelando a identificação que faz entre a alma do filho pródigo e a sua.

Mas, mais importante, é verificar como Agostinho concebe o amor de si e em que lugar o situa na busca de um bem verdadeiro, a felicidade. Porque o problema maior da alma que se volta para si é que em si mesma não encontra nada que a mantenha em si. É quando ela é como que arremessada para fora de si, na busca dos bens externos, já que não se sustenta sozinha em si mesma. Esse é o grande engano: crer que nas coisas externas podem-se encontrar bens que satisfaçam à alma. A alma então dissipa-se na busca sempre de outros e

---

temporal, essa ciência que incha e não edifica." *ibid.* XII, 11,16

<sup>91</sup> *Sermão* 142, 3, citado por Capánaga p. 212

novos bens, nunca se saciando, porque nada que é externo pode saciar seu desejo de plenitude e felicidade.

Por isso mesmo Capánaga situa o amor de si na dialética da exterioridade e não na da interioridade, porque, nesta, já contando com a graça de Deus, a alma, ao se buscar, está buscando algo que a signifique e justifique, algo portanto que a ultrapasse; e uma vez que ela descubra em si a verdade, esta verdade lhe fala de algo que não a limita (ela, a alma) a si mesma, de algo que a transcende. Daí porque é tão fundamental a busca da verdade em Agostinho, porque ela lhe traz a certeza de princípios e regras que o transcendem e que o justificam, e que lhe garantem uma razão de ser de sua existência para além de si. Ao encontrar a verdade, Agostinho está encontrando a porta de entrada para a aquisição de um bem perene, inesgotável, pleno. Esse bem é Deus. E é por isso que só ao se transcender a alma encontra realmente a felicidade.

Também Taylor aponta para esta possibilidade de a alma ficar presa em si mesma. Ele nos fala que a grande contribuição de Agostinho à noção de interioridade é sua adoção de um ponto de vista da primeira pessoa, de uma reflexividade radical. Neste sentido, Agostinho desviaria o foco do objeto a ser conhecido e o direcionará tanto para o conhecedor quanto para o próprio processo de conhecimento. Para Taylor (1989:139), a reflexividade radical e o ponto de vista da primeira pessoa é o que fazem com que a linguagem da interioridade em Agostinho seja, como ele diz, irresistível. Contudo, é possível à reflexividade ficar presa em si mesma, levando ao amor de si. Neste caso, a reflexividade precisa ser "quebrada" para que se reconheça a dependência da alma com relação a Deus: "...o mal é quando esta reflexividade fica enclausurada em si mesma. A cura vem quando ela se quebra, não para ser abandonada, mas para se reconhecer sua dependência quanto a Deus."

Taylor assinala, ainda, que Agostinho percebe haver em todos nós uma dupla disposição moral, que corresponde à sua teoria dos dois amores: o amor da concupiscência e o amor de Deus. Esta maneira agostiniana de apreender a disposição humana, em que é possível vermos o bem e agirmos contra ele, vai de encontro ao modelo socrático, em que "...nosso desejo pelo bem é uma função do quanto o vemos." (ibid.p.137) Para Taylor, a vontade (a faculdade que fará toda a diferença em relação a Platão) terá de ser, primeiro, curada pela graça, para depois podermos funcionar plenamente no modelo socrático.

De todo jeito, em Taylor, o amor de si, mantendo a alma presa em si mesma, parece estar se dando dentro do movimento para dentro, já que pressupõe a reflexividade. No entanto, para Capánaga, este momento do amor de si ainda seria identificado com o da dialética da exterioridade, dado que, no terreno da interioridade, já se estaria contando com a graça de Deus. Quer dizer, Taylor parece admitir um movimento para dentro que pode estancar no amor de si e que, talvez, esteja na base das formas do moderno subjetivismo; enquanto mostra que, no pensamento de Agostinho, este movimento para dentro é apenas um primeiro passo para se ir para cima, ao encontro de Deus.

Já Capánaga não identifica o amor de si à interioridade: esta já se desenvolve toda na busca de Deus e contando com a graça deste. Seja de um modo ou do outro, o fato é que é indiscutível que a interioridade, em Agostinho, não comporta nada da ordem do individualismo e que, ao contrário, trabalha com o movimento para dentro a fim de se ser alçado a Deus. Daí a exortação: "...transcende-te a ti mesmo."<sup>92</sup> O movimento da alma agostiniana vai das coisas exteriores às interiores e das interiores às superiores. Só então a alma encontra-se com sua verdadeira natureza e pode, em alguma medida, fruir a felicidade e a beatitude. Também por isso mesmo, enquanto tenta se manter unida a si por si mesma não consegue e é lançada para as coisas exteriores; somente ao se transcender e ultrapassar-se, encontrando a luz e a verdade de Deus, é que a alma realmente se encontra. Ela está tanto mais em si quanto mais está em Deus.<sup>93</sup>

O homem, para Agostinho, no dizer de Capánaga (1974:214), "...vale pelo que é em sua intimidade diante de Deus." Quer dizer, se o homem vale pelo que é em sua intimidade então este é o valor maior, o modo como, internamente, ele se relaciona com as coisas e com Deus. Não é somente por seus atos externos que seremos julgados, mas pela atitude interna que mantivermos<sup>94</sup>. Claro é que essa atitude interna deve se manifestar nas obras externas, mas não são só as obras que contam: Agostinho perscruta o coração do

<sup>92</sup> De Vera Religione, 72, citado por Capánaga, op. cit. p. 215

<sup>93</sup> "...A luz estava no meu interior, mas eu olhava para fora." in *Conf.* VII, 7, 11

<sup>94</sup> "Portanto, muitas ações que aos homens pareciam reprováveis, na realidade são aprovadas por ti, enquanto outras que os homens elogiam, tu as condenas. De fato, sucede muitas vezes que a aparência de um ato não corresponde à intenção de quem o pratica ou às circunstâncias desconhecidas no momento." in *Conf.* III, 9, 17)

homem e conhece como é insondável e capaz de produzir o mal. E o mal está na perversão da vontade que, dividida, inclina-se ora ao material ora ao espiritual:

...quando deliberava servir desde logo ao Senhor meu Deus, como há muito tempo já pretendia, era eu quem o queria e, ao mesmo tempo, era eu quem não o queria: sempre eu. Não tinha uma vontade plena, nem decidida falta de vontade; daí a luta comigo mesmo, deixando-me dilacerado. (*Conf.* VIII, 9,21)

E a vontade, para se curar, necessita da graça de Deus<sup>95</sup>. Quando isso ocorre, está-se adentrando pela interioridade agostiniana, ainda que essa "cura" não se dê de uma vez por todas e necessite ser sempre objeto de súplica a Deus<sup>96</sup>; ou seja, tecnicamente falando, a interioridade, em Agostinho, ocorre quando se está mais no caminho para cima do que para dentro. É esse estar indo ao encontro de algo que transcende, Deus, que caracteriza a verdadeira natureza da interioridade agostiniana e, por isso, não há nada de individual nesta experiência. Mas quando digo que não há nada de individual nesta experiência não quer dizer que esteja negando que a experiência de busca e encontro de Deus não seja vivida de modo particular e único por cada um. Naturalmente, a experiência em si é individual, já que é o indivíduo que a vivencia. No entanto, ao vivenciá-la, ele não entra em contato com particularidades suas, sejam emocionais sejam racionais: o que o indivíduo experiencia, ainda que de modo particular, é a presença de algo que o ultrapassa, Deus, e essa união com ele.<sup>97</sup>

Contudo, existencialmente falando, esta união tem de ser sempre reatualizada, já que o tempo todo o homem está lutando consigo mesmo a fim de se distanciar da ilusão do sensível e aproximar-se da verdade. Só que isso não se dá de uma vez por todas, já que, como diz Capánaga (1974:211), "...o

<sup>95</sup> "Quem me libertará deste corpo de morte, senão a tua graça, mediante o Senhor nosso, Jesus Cristo?" in *Conf.* VIII, 5, 12.

<sup>96</sup> "Dá-me, Senhor, saber e compreender qual seja o primeiro: invocar-te ou louvar-te; conhecer-te ou invocar-te..." in *Conf.* I, 1,1; "Ouve-me, Senhor! Ai dos pecados dos homens! É um homem que assim fala..." ibid. I, 7,11; "*Ouve, Senhor, a minha prece*, para que minha alma não desfaleça sob o peso da tua lei, nem esmoreça em confessar os atos de misericórdia que me arrancaram de péssimos caminhos; para que sejas, para mim, mais atraente do que todas as seduções que eu seguia, e assim eu te ame imensamente e te segure a mão com todas as forças de minha alma, e me livres de toda a tentação até o fim." ibid. I, 15,24.

<sup>97</sup> "A união implica uma interioridade, uma penetração em Deus. [...] Ela comporta a idéia de perfeição, de imutabilidade e de repouso. [...] A união com Deus consiste, mais concretamente, numa espécie de "tocar a Deus" ou numa mística intelectual, se considerarmos a mística como uma profunda intimidade com Deus.". Almeida, José Carlos Silva, op. cit. p. 57

homem deve converter-se a Deus a todo momento e ser renovado e refeito por Ele."

A luta entre o homem interior e o homem exterior é permanente e a interioridade precisa ser re-conquistada quase que o tempo todo. Mesmo Agostinho, um santo, debate-se nesta luta interior entre as duas vontades, como se vê na citação acima das *Conf.* Ele já sabe onde está o bem, em Deus, e mesmo o que deve fazer para encontrá-lo, mas, eventualmente, percebe-se caindo no abismo das tentações. Agostinho chama a essa divisão das duas vontades uma "doença da alma", a este "querer em parte e em parte não querer". ( *Conf.* VIII, 9, 21). Mas é Deus mesmo quem provoca a inquietude em seu coração, de modo que pela insatisfação o busque: "...Como um agulhão secreto provocavas em mim a inquietude, para que eu me mantivesse insatisfeito, até que te tornasses uma certeza ao meu olhar interior."(*Conf.* VII, 8,12). Após a conversão, Agostinho afirma que "a privação das falsas delícias se tornou suave" (ibid.IX, 1,1), mas, ainda assim, ele percebe-se sujeito às tentações:"...quem poderá negar que a vida humana sobre a terra seja uma tentação sem tréguas?" (ibid. X, 28, 39) Daí porque a interioridade em Agostinho não se esgota nesta vida e lança-se numa metafísica da transcendência quando, após a peregrinação terrestre, a alma estará "face a face" com Deus. Somente então se completará o ciclo da interioridade, numa outra vida, puramente espiritual.

Vê-se como toda a dialética da interioridade agostiniana se dá no escopo de uma reforma interior, a que Capánaga (1974:206) chama de uma "pedagogia da reforma interior" Ele mostra, por exemplo, como é abundante o vocabulário de Agostinho remetendo às idéias de forma (*formare, informare, reformare, transformare, conformare, deformare*); de correção e purificação (*corrigere, purificare, sanare*); e de renovação e rejuvenescimento (*innovare, instaurare, reficere, reflorescere, reparare, restituere, resurgere, resuscitare, revivere, transfigurari*) etc. E lembra a imagem de Agostinho de cada um é escultor de sua alma:

... fomos criados a esta semelhança de Deus, que corrompemos com o pecado e recobramos com o perdão, e se renova no interior da mente

para que seja reesculpida na moeda, isto é, em nossa alma, a imagem de Deus e sejamos devolvidos a seu tesouro.<sup>98</sup>

Esta "pedagogia da reforma interior", porém, só pôde vir a existir pela encarnação e morte de Cristo, que restaurou nossa natureza espiritual. Existe mesmo em Agostinho uma mística simbólica do homem interior, sobretudo quando, no *DT IV*, 3,6), ele estabelece uma relação entre a morte de Cristo-homem na cruz e a morte do homem exterior. O que Agostinho diz ali é que Cristo, ao morrer na cruz, concedeu que o homem exterior morresse e, conseqüentemente, o homem interior pudesse viver. Até a morte de Cristo, ainda estávamos mortos em espírito. Somente sua morte restaura a possibilidade de salvação da alma na vida espiritual. Até este evento único e decisivo, o diabo dominava o homem:

...Abriu-se um caminho para a morte pelo pecado de Adão. *Eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim passou a todos os homens, porque todos pecaram.* (Rom. 5,12) O mediador desse caminho foi o diabo, insuflador do pecado e incitador da morte. (*DT*, IV, 12,15- grifo do autor)

A morte entrou na vida humana pela mediação do diabo, com o consentimento do homem: "...Para levar o homem à dupla morte, concorreu com sua única morte, morte espiritual pelo pecado, já que ele mesmo [o diabo] não morreu na carne." (ibid). Contudo, haverá a ressurreição dos corpos, quando também a morte corporal será ultrapassada: "...E não lhe foi concedido [ao diabo] participar também da única ressurreição pela qual veio o sacramento de nossa renovação e o modelo do nosso futuro despertar no final dos tempos." (*DT*, IV, 13, 17)

Há mesmo em Agostinho a construção de um embate místico entre Deus e o diabo, este que, mediador da morte, não incorre em morte corporal. E, por isso Cristo, ao assumir a morte em seu corpo, vence o diabo, na medida em que o faz perder o poder sobre o homem interior. Seu poder fica restrito a incursões ao homem exterior:

...Assim, aquele que, vivo no espírito, ressuscitou seu próprio corpo sem vida, verdadeiro Mediador da vida, expulsou das almas que nele

<sup>98</sup> *Enarrat. in Ps.* 140, 15, citado por Capánaga, op. cit. p. 210

crêem o demônio que é morte no espírito e mediador da morte, impedindo-o de reinar no interior dos fiéis, permitindo-lhe tão somente atacar por fora, sem conseguir penetrar.(DT, IV,13,17)

Ao provocar a morte naquilo que de mortal Cristo assumira dos homens, o diabo, na verdade, condenou-se a si mesmo:"...Ao mesmo tempo que recebeu o poder exterior de levar à morte a vida de Cristo, pelo mesmo Cristo foi exterminado o poder interior do demônio com o qual nos escravizara." (ibid.)

Desse modo, resgata-se o homem interior e a possibilidade de salvação. Ao fundo do cenário do embate entre o homem interior e o homem exterior está a configuração mística da luta entre Deus e o diabo. Mediador da morte, após a encarnação e morte de Cristo, o alcance de sua atuação estará restrita ao homem exterior, naquele que se norteia e guia segundo apetites e inclinações sensíveis, mantendo-se, portanto, escravizado a uma teia mortal. O homem interior, ao contrário, é o que busca a superação dessas inclinações e apetites, procurando pautar sua vida, pensamentos e atos, pelos princípios de Cristo. Daí a concepção agostiniana da reforma interior de que Capánaga nos fala. É também por esse vínculo com esta configuração mística do embate entre Deus e o diabo que esta concepção de reforma interior distancia-se do otimismo pelagiano, "...que faz de o homem autor suficiente para toda mudança e renovação", como nos diz Capánaga (1974:207), como também do pessimismo maniqueu, "...segundo o qual o homem leva dentro um princípio absoluto de mal que anula sua liberdade." Somente em Cristo encontramos um divino Reformador e é a ele que devemos imitar. E se ele veio na sexta idade do mundo<sup>99</sup>, trazendo o perdão aos pecados, trouxe também a promessa da salvação àqueles que a ele aderem de boa vontade. Daí porque é tão acentuada em Agostinho essa idéia da reforma interior, protagonizada pelo homem interior por meio da graça de Cristo; é nele que se pode restaurar a natureza espiritual, reconstruindo-se à imagem e semelhança de Deus, como veremos no capítulo sobre a Trindade. Agora, porém, é importante verificar qual o estatuto da linguagem em seu pensamento e em que medida sua reflexão sobre a linguagem nos revela que é no interior do homem que a verdade pode habitar.

---

<sup>99</sup> "Consequentemente, o nascimento do Senhor deu início à sexta era, na qual vivemos e se estenderá até o fim ignorado dos tempos.", in *DT*, IV, 4, 7.