

INTERIORIDADE E INSPEÇÃO DO ESPÍRITO NA FILOSOFIA AGOSTINIANA

melius quod interius (Confissões X vi 9)

Moacyr Novaes
USP/CNPQ

Introdução

Este artigo contém as linhas gerais para o início de um estudo da interioridade agostiniana, no quadro de uma discussão sobre a sua relação com a subjetividade moderna. Nossa pretensão aqui se resume a esboçar exigências para a consideração da contraposição entre exterioridade e interioridade, e seu compromisso com a interpretação agostiniana do preceito ancestral: conhece-te a ti mesmo.

A combinação de **inspeção do espírito** e **procura da interioridade** é um dos temas fundamentais da filosofia agostiniana. Em razão da extensa e profunda fortuna que essa combinação mereceu, estaríamos inclinados a considerar as duas expressões como equivalentes, de maneira que a fórmula pareceria uma redundância. Isso se deve talvez à interpretação de Agostinho como precursor do *cogito* cartesiano ou da intencionalidade husserliana¹. Aparentemente, a interioridade deveria ser prontamente identificada com a alma, e esta seria então o modelo a

(1) Sobre a fortuna moderna e contemporânea, podemos mencionar a conjectura de um *cogito* agostiniano, a referência de Husserl ao *homo interior* (*de uera religione* 39, 72) no fim das *Meditações Cartesianas*, ou ainda o minucioso comentário de Heidegger ao Livro X das *Confissões* em Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1997; cf. a respeito Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Gouhier, H. *Augustinisme et cartésianisme*, Madec, *Petites études augustiniennes* e Bermon, E. *Le cogito dans la pensée de saint Augustin* (que traz bibliografia atualizada).

partir do qual a presença de Deus no homem vem a ser qualificada como presença interior.

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem [*interiore homine*]. *De uera religione liber unus* 39, 72.²

Mas talvez caiba ainda perguntar se a caracterização da alma como interior não requer a prévia compreensão de Deus como máxima interioridade. Com efeito, convém assinalar que a reflexão da alma racional sobre si mesma será identificada com um movimento de interiorização apenas a partir da constituição de um domínio conceitual no qual a primazia da interioridade será afirmada em absoluto, como interioridade *de Deus*, e não como interioridade *no homem*. Parece-nos justificado esperar que a compreensão de Deus como interioridade *não* se deva ao primado da alma, primado que a situa como interior ao corpo, e este, como janela da exterioridade. Isso deve nos levar a reconsiderar a atribuição de uma subjetividade moderna a Agostinho (mesmo cercada de todas as ressalvas sobre o seu caráter incipiente ou simplesmente seminal).

Julgamos que o enfoque inspirado pela posteridade arrisca-se a turvar a compreensão de um aspecto bem conhecido, mas presumivelmente menos enfatizado da filosofia agostiniana. De fato, ao falarmos de inspeção do espírito e procura da interioridade estamos tratando não com um, mas sim com dois temas, cuja articulação merece ser examinada. Esses dois temas são a alma racional e Deus. Nosso propósito é indicar aqui os contornos iniciais de um estudo do sentido da metáfora da interioridade, quando se trata de pensar aquela articulação como presença da verdade divina no *interior* do homem. Não pretendemos, pois, dissociar interioridade e inspeção do espírito, mas sim estudar o que permitiu a sua associação, uma vez reconhecida a sua diferença.

(2) *A verdadeira religião*, 39, 72. S. Paulo: Paulinas, 1987. Tradução de Nair de Assis Oliveira. *De vera religione liber unus* 39, 72: "noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas." [CCL 32 p. 234/24] *Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum*.

Trata-se portanto de estudar a preponderância conceitual da teologia para a análise da interioridade, a partir da qual serão conhecidos os requisitos para que o exame da alma racional adquira o estatuto de 'inspeção', de olhar interiorizante. Com efeito, a inspeção da alma não é meramente certo olhar para um interior já constituído, mas sim uma transformação da alma em abrigo da verdade por si mesma interior.

Esse estudo envolve pois três planos. O primeiro é a metafísica da interioridade, que julgamos deva ser buscada na teologia trinitária de Agostinho. Em segundo lugar, trata-se da psicologia agostiniana, com especial atenção à inclinação da alma racional à exterioridade. Finalmente, a articulação entre interioridade e reflexão, na medida em que não há estrita heterogeneidade entre a natureza divina e a alma, mas sim a possibilidade de uma interiorização da alma, voltada para si mesma e para Deus. Terá sido essa articulação o legado agostiniano que a posteridade recebeu sob formas tão diversas como a subjetividade ou a intencionalidade.

I. Trindade e metafísica da interioridade

No que tange à metafísica da interioridade, o estudo da teologia apofática em Agostinho permite afirmar a necessidade de um equilíbrio conceitual que deverá ser aprofundado num exame da teologia trinitária. Com efeito, numa passagem célebre de seus livros *Sobre a Trindade*, ao dar início à segunda parte dessa grande obra, no prólogo do Livro VIII, Agostinho afirma que a continuidade da investigação se dará *modo interiore*. Por que "de modo **mais** interno"? A natureza comparativa da expressão merece realce, pois enseja o imperativo de reconhecer uma progressão, e o seu critério. Parece precipitado dizer simplesmente que se trata agora de uma análise psicológica. É certo que Agostinho procede às famosas analogias trinitárias na alma racional, mas resta ainda saber por que a alma racional está credenciada para receber essa atribuição.

O título do alentado estudo de Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, foi alvo de uma crítica de Booth³, justamente por sugerir que a

(3) E. Booth, à página 99 de seu artigo: *St.-Augustine's 'notitia sui' related to Aristotle and the Early Neo-Platonists*, *Augustiniana* 27 (1977) 70-132, 364-401, 28 (1978) 183-221, 29 (1979) 97-124.

base da teologia trinitária seria a psicologia. Booth cita E. Benz⁴ para, inversamente, remeter o fundamento da psicologia agostiniana a uma metafísica trinitária de inspiração plotiniana. De fato, a simplicidade de Deus, sua unidade, sua natureza absoluta, precisa ser adequadamente conciliada com a dinâmica intrínseca a um Deus produtivo e criador. A chamada “metafísica do Êxodo” é o lugar de convergência destes dois aspectos da natureza divina: o Deus que “é é” (*Confissões* XIII xxxi 46), e o Deus que é para os entes (cf. *Sobre a Trindade* V ii 3). Qual o fundamento deste equilíbrio? A perfeita interioridade de Deus consigo mesmo, pois ela será o lugar de conciliação entre a infinitude do Criador de criaturas finitas e a finitude de um Deus perfeitamente idêntico a si mesmo⁵, “cuja sabedoria simplesmente múltipla e uniformemente multiforme compreende com (...) incompreensível compreensão todos os incompreensíveis” (*A cidade de Deus* XII 19).⁶

Isso indica a necessidade de estudar os fundamentos teológicos da interioridade, enfocando a metafísica que sustenta a perfeição trinitária, principalmente em Agostinho, e também nas suas fontes neo-platônicas, em particular no que tange a tríades plotinianas para resolver a dinâmica no plano do absoluto.⁷

(4) Benz, E., *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandischen Willenmetaphysik*. Stuttgart, 1932.

(5) v. *epistula* III (sobre infinito sensível e infinito inteligível), *contra Faustum* XXII xxv (sobre finitude e infinitude divinas) e P. Hadot, *La notion d'infini chez saint Augustin*, *Philosophie* 26 (1990) 59-72. Consultem-se ainda W. Beierwaltes, *Denken des Einen* e G. Söhngen, *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*, *Philosophisches Jahrbuch* 49 (1936) 98-120.

(6) “*Cuius sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis (...) incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit*”.

(7) Cf. P. Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1992. *Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle série* 55; W. Beierwaltes, *Plotinus über Ewigkeit und Zeit*, 3^a ed., aumentada, Klostermann, Frankfurt am Main, 1981; P. Hadot, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin* in Dodds et alii, *Les Sources de Plotin*, *Entretiens sur l'antiquité classique*, tome V, Fondation Hardt, Genève, 1960, p. 105-141; G. Huber, *Das Sein und das Absolute* (Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie), *Verlag für Recht und Gesellschaft*, Basel, 1955; e O. Lechner, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*. Anton Pustet, Munique, 1964, pg. 69-ss.

II. Exterioridade e conflito: “tu estavas dentro e eu estava fora” (*Confissões* X xxvii 38)

No que concerne ao segundo plano, a análise da alma racional deverá ter em conta a ambigüidade de Agostinho a seu respeito. Não que nosso autor hesite ou se contradiga. Entendemos que sua estratégia é apontar uma ambivalência que está na própria natureza da alma, da qual decorre a ambigüidade das análises. Por isso é que será preciso reconhecer a inclinação do espírito humano à exterioridade, sem desesperar da possibilidade de inverter este pendor, de sorte que a alma se transforme em lugar da interioridade.

Uma breve consideração da psicologia agostiniana deve justificar essa perspectiva. A psicologia agostiniana parece marcada pelos anos de juventude ligados ao maniqueísmo. Mesmo depois do rompimento com aquela forma de gnosticismo, Agostinho ainda recorre a dualismos e antíteses que parecem vinculados ao cerne da filosofia maniqueísta. Seus livros, e notavelmente os textos sobre a natureza divina e a alma humana, exibem análises antitéticas recorrentes, que vão além do mero recurso estilístico⁸. Poderíamos suspeitar de uma permanência latente de concepções rejeitadas quando da conversão intelectual e moral a um cristianismo de inspiração neoplatônica. Agostinho não se teria desembaraçado, afinal, de uma visão de mundo dualista, povoada de contrastes entre o bem e o mal, luzes e trevas, alma pura e corpo impuro.

Porém, o emprego estilístico de antíteses tem o propósito de exhibir a alma para si mesma, vale dizer, de fazer com que a alma racional desvende seus próprios conflitos ao fazer o exame dos conflitos que presume enxergar por toda parte⁹. Precisamente na polêmica contra o maniqueísmo, Agostinho insistia no deslocamento da atenção: o conflito no mundo deve ser remetido a um conflito no espírito. A gnose não apenas entendia que o mundo é resultado do embate entre o

(8) Cf. Finaert, J., *L'évolution littéraire de saint Augustin*, Paris: Les Belles Lettres, 1939.

(9) Cf. nosso pequeno estudo “Linguagem e verdade nas *Confissões*”, in Palacios, P. M. (org.) *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões*. S. Paulo: Loyola, 2002.

bem e o mal, mas também denunciava contradições nas Escrituras, entre o Velho e o Novo Testamentos, de forma a rejeitar aquele para poder adotar este. A resposta de Agostinho recomenda uma terapia da luta interna, projetada errônea e sintomaticamente para o mundo:

Todos os escritos divinos convivem pacificamente. Mas assim como costuma acontecer — ao olharmos nas trevas da noite nuvens passando — que nossa acuidade seja de tal modo perturbada pela sua sombra, que as estrelas nos parecem correr em sentido contrário, assim também a estes heréticos [os maniqueus], porque não encontram paz na névoa de seu erro, é antes a Escritura divina que lhes parece estar em rixa. *Sermo I, 4*¹⁰.

Sendo assim, Agostinho ressalta os conflitos da alma consigo mesma, de sorte a dar relevância ao estudo de uma verdadeira desordenação na natureza da alma racional. A atenção ao conflito no mundo é por si mesma sintoma da própria desordem, ou ainda, do desconhecimento de si: “A razão principal deste erro é que o homem é para si mesmo um desconhecido”. *De ordine I 3*.¹¹

Podemos reconhecer aqui uma tradução filosófica, de confessa inspiração platônica, da exigência formulada pelo oráculo de Delfos, ‘conhece-te a ti mesmo’¹². Conforme assinalou Wilkins¹³, a interpretação daquele oráculo como apelo ao exame da alma humana foi resultado de uma decantação histórico-conceitual

(10) *Omnia divina scripta inter se pacata consistunt. Sed quemadmodum solet accidere, ut quando transeuntes nubes per obscura noctis intuemur, earum caligine sic acies nostra turbetur, ut in contrarium nobis sidera currere videantur; sic isti haeretici, quia in sui erroris nubilo pacem non inveniunt, uidetur eis potius divina Scriptura rixari. Sermo I, iv. Sermones de vetere testamento, recensuit C. Lambot. Turnhout: Brépols, 1961.*

(11) «*Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus*». Tradução e versão do texto latino segundo Paula Oliveira e Silva: *Diálogo sobre a ordem*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

(12) Cf. Gilson, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2^e ed. rev., 1948, cap. XI; e Courcelle, P., *Connais-toi toi-même, de Socrate a saint Bernard*. Paris: Études Augustiniennes, 1974. (Agostinho: pg. 125-163.).

(13) Wilkins, E. G., “*Know thyself*” in *Greek and Latin Literature*. Chicago: The University of Chicago Libraries, 1917, pg. 60-ss.

que requeria tanto a distinção entre alma e corpo, como a afirmação do primado da alma sobre o corpo. Porém, a reflexão da alma sobre si mesma ainda não quer dizer necessariamente *introspecção*. Ao contrário, a atenção a si mesma pode ser ainda uma forma de dedicação à exterioridade, porque uma forma de concupiscência. Dentro do homem (*intus*) pode haver ainda um grande mal, o mal da soberba (cf. *Confissões* X xxxix 64).¹⁴

IIa. Inspeção do espírito

Para que a inspeção do espírito venha a ser rigorosamente interiorização, será preciso traçar o diagnóstico preciso da enfermidade da alma, e indicar como terapia uma procura efetivamente interior que dê sentido a que o filósofo confesse: *quaestio mihi factus sum* (*Confissões* IV iv 9). Por isso interessa-nos agora estudar não o primado da alma em geral, mas a compreensão desse primado como valorização da interioridade. Julgamos que será esclarecedor estudar o sentido da metáfora que elege uma imagem de caráter espacial, a contraposição dentro/fora (*intus/foris, interior/exterior*), e assim constrói uma psicologia em estrita ligação com a teologia. Com efeito, o conhecimento de si serve não só para encontrar seu lugar próprio na ordem universal (*A cidade de Deus* XIX xiii), mas sobretudo como passo indispensável no itinerário rumo à beatitude, ao encontro de Deus.

Em primeiro lugar, é preciso levar em consideração a associação entre alma e interioridade:

Reconhece em ti algo que quero dizer, dentro, dentro de ti; não em ti como se no teu corpo, já que também aí se pode dizer em ti. Pois em ti está a saúde, em ti está alguma idade, mas segundo o corpo; em ti está a mão, o teu pé; mas algo outro está em ti como se

(14) Apresentamos a soberba como causa da corrupção da alma racional, resultando em fratura da identidade e conflito consigo mesma, em *Vontade e contravontade*, in A. Novaes (org.) *O avesso da liberdade*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2002.

na tua roupa. Mas deixa fora também a tua roupa e a tua carne, desce dentro de ti, vai ao teu recanto, tua *mente*, e aí vê o que quero dizer, se puderes. *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV, 23,10*¹⁵.

Porém, mesmo que aqui a *mente* seja interior, o sentido dessa associação não é inequívoco, uma vez que o primado da interioridade acarreta a valorização da alma, ao mesmo tempo em que exige exatamente que se a ultrapasse. Como dissemos, o olhar para si mesmo pode ser uma forma de concupiscência. Por isso, o movimento de interiorização aponta inicialmente para a alma, mas em seguida projeta-se para além da alma:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem [*interiore homine*]. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. *De uera religione liber unus 39, 72.*¹⁶

É importante pois que a atenção se volte para a alma, mas em seguida é preciso transcendê-la. Eis mais uma ambigüidade: se ultrapassarmos a alma, iremos para fora dela. Novamente não será dentro da alma que encontraremos a

(15) *agnosce in te aliquid, quod uolo dicere, intus, intus in te; non in te quasi in corpore tuo, nam et ibi potest dici in te. in te est enim sanitas, in te quaelibet aetas, sed secundum corpus; in te est manus, pes tuus; sed aliud est in te intus, aliud in te tamquam in ueste tua. sed relinque foris et uestem tuam et carnem tuam, descende in te, adi secretarium tuum, mentem tuam, et ibi uide quod uolo dicere, si potueris.* [CCL 36 p. 240/21] Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum.

(16) *A verdadeira religião, 39, 72.* S. Paulo: Paulinas, 1987. Tradução de Nair de Assis Oliveira. *De uera religione liber unus 39, 72: "noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat ueritas. et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcede et te ipsum. sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur."* [CCL 32 p. 234/24] Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum.

interioridade procurada. Mas se a alma não é a interioridade, se o “homem interior” não é a interioridade procurada, por que voltar-se para si mesma é voltar-se para a interioridade?

IIIb. Restauração da imagem

Na verdade, a reflexão sobre a alma tem um interesse: a sua reforma. Trata-se de fazer com que a alma veja restaurada a sua semelhança com sua origem, isto é, que volte a ser imagem de Deus. Será adequado considerar a reflexão como interiorização, mesmo não sendo interioridade, na medida em que estiver a serviço da busca de Deus. Sendo assim, o primado da alma será mais bem caracterizado como interioridade, apenas quando esta for compreendida como ‘imagem’ de Deus. Se a alma é o lugar de excelência das criaturas racionais, e por isso deve buscar toda aproximação e semelhança com a natureza divina (que goza por si mesma de absoluta interioridade), será então imperativo que aspire a cultivar o que nela vier a merecer a caracterização de *interior*.

Afirmar que Deus está no homem interior não significa, portanto, dizer que a alma é excelente, mas antes que, para ser habitação da verdade, a alma deve buscar transformar-se, *tornar-se* interioridade, à imagem de Deus¹⁷. Com isso, pretendemos que a inspeção do espírito deve ser busca da interioridade, a partir de uma análise da natureza divina como interioridade e também de uma análise da alma racional como inclinada, quase espontaneamente, à exterioridade. Haverá um vínculo estrito entre os dois momentos, somente se a alma for um momento de interiorização.

(17) Na questão 51 das *oitenta e três questões diversas*, Agostinho discute a possibilidade de renovação da imagem de Deus no homem, corrompida pela queda, precisamente no *homo interior*. A oposição exterior/interior é feita segundo não um confronto de situações, mas de dinâmicas: uma dinâmica de corrupção e uma dinâmica de renovação. A. Solignac explica a distinção entre as duas imagens, original (depois deformada pelo pecado) e renovada, em *Image & Ressemblance dans la patristique latine* (cc. 1420-1).

A busca da semelhança vem justamente expressa na fórmula: Deus é “interior ao íntimo” (*Confissões* III vi 11). Com isso, a alma deve atingir inicialmente a sua intimidade, o grau mais elevado de interioridade, antes que o homem seja capaz de derramar sua alma acima de si mesmo¹⁸, com vistas à autêntica e única interioridade. Se o mais profundo do homem é seu íntimo, esse superlativo admite ainda um comparativo: há algo mais profundo do que o mais profundo, um interior do íntimo. Desta forma Agostinho estabelece a natureza congênere do conhecimento de si e da busca de Deus, desde que aquele seja subordinado a esta, no regime de interioridade.

III. Reordenação pelas disciplinas liberais

Resta entender, todavia, de que modo a restauração da imagem, sob o regime de interioridade, deverá ser feita mediante a inspeção do espírito. Um indício do vínculo entre a interioridade e a própria investigação da alma está no sentido conferido às *disciplinas liberais*. Na medida em que se baseiam, por exemplo, nos modelos matemáticos de unidade aritmética e centro geométrico [cf. *de ordine* e *de animae quantitate*], são um recurso privilegiado para mostrar a passagem da natureza sensível à inteligível, justamente a propósito da natureza da alma. Mas o programa filosófico levado a termo por essas disciplinas tem o sentido menos de uma formação acumulativa de saberes, mas privilegia uma terapia da alma.

Afirmamos que a propensão a enxergar conflitos no mundo é sintoma de desordem na alma. Na verdade, podemos aqui lembrar três sentidos de *ordem* presentes já no prólogo do *de ordine*, a partir dos quais as disciplinas da erudição clássica terão o papel de conduzir a uma introspecção. Em primeiro lugar, Agostinho comenta a dissociação entre a ordem inexorável das coisas e a ordem universal, no sentido em que, da primeira (*ordo rerum*), nada nem ninguém pode esca-

par, mas, contrariamente, é raro e difícil conhecer ou mostrar a segunda (*ordo universitatis*). Assim começa o *Diálogo sobre a ordem*:

Zenóbio, enquanto é próprio a cada um seguir e manter a ordem das coisas, é todavia muito difícil para os homens e muito raro e expor a ordem do universo, pela qual este mundo é comandado e regido.¹⁹

Naturalmente, a dissociação não está nas coisas, pois a ordem universal tudo rege. Portanto, trata-se de uma discrepância entre a sua vigência universal e a escassez daqueles que a reconhecem. Na verdade, os homens é que estão inclinados a atribuir desordem à multiplicidade que encontram no mundo. Para restituir à razão a possibilidade de conhecer a ordem universal, Agostinho introduz o terceiro sentido de ordem. Vimos que a “*maxima causa*” do erro (*de ordine* I, 3) é o desconhecimento de si. Por quê? Porque esse desconhecimento é um sintoma de desordem. Isso quer dizer que, para fazer a terapia da primeira dissociação entre *ordo rerum* e *ordo universitatis*, é preciso antes restabelecer a ordem na alma.

Uma metáfora permitirá apresentar os termos do problema e a direção de sua solução. O homem vê desordem na multiplicidade porque é ele próprio uma pedrinha de mosaico. Sua condição fragmentária faz com que dê maior relevo à desarmonia, à desproporção, enquanto tomar a si mesmo como regra da ordem. A desordem do todo é um ilusão provocada pela desordem da partícula. Na verdade, a ordem universal rege a totalidade do universo, mesmo nos menores detalhes. Um minúsculo animal, como a pulga, é dotado de ordem, não apenas porque se encontra submetido ao todo, mas também porque sua organização corporal é dotada de equilíbrio e disposição simétrica. Mas a continuidade do todo para a parte não se vê na alma racional, pedra de mosaico. Embora o mosaico, como um todo, seja também harmônico, cada pedra, tomada isoladamente, não é dotada de ordenação própria.

(19) *De ordine* I 1: “*Ordinem rerum, Zenobi, cum sequi ac tenere cuique proprium, tum uero uniuersitatis, quo coeretur hic mundus et regitur, uel uidere uel pandere difficillimum hominibus atque rarissimum est*”.

Comparar a alma humana à pedra de mosaico tem pois um sentido estratégico: quem olha apenas a pedra, não vê a beleza do mosaico; igualmente, a alma verá desordem enquanto olhar apenas para si mesma, na medida em que ela própria, tomada isoladamente, é desordenada. Mas, se o olhar para si mesma resultar em reconhecimento da própria desordem, como fragmento cujo sentido será dado apenas pelo todo, então o conhecimento de si propiciará uma reordenação. Eis aqui então justificada uma terceira acepção de ordem: aquela a ser obedecida num ciclo de educação, mediante as disciplinas liberais.

Não se trata aqui de discutir em pormenor o papel das disciplinas liberais. Queremos simplesmente assinalar que o exercício com a *litteratio*, a gramática, a dialética, a retórica, a poesia, a geometria, a astronomia, etc. tem o propósito de reconduzir a alma/fragmento ao regime de interioridade. Aqui, a interioridade não será obtida a partir de regras intrínsecas à alma, mas, ao contrário, a alma será levada a procurar a unidade, o inteligível, em regras que transcendem a sua própria dinâmica.

Conclusão

Sendo assim, a investigação da intimidade da alma racional tem como propósito mais do que a descrição de um panorama privilegiado; a inspeção do espírito almeja a coesão com a verdadeira interioridade. Esta aspiração requer o estudo da interioridade no seu sentido mais elevado, a interioridade absoluta de Deus consigo mesmo, assim como requer uma avaliação rigorosa da condição da alma racional, marcada pela adesão à exterioridade. Desta forma, a partir daqui vislumbra-se a metáfora da interioridade articulando o exame da condenação da exterioridade, como exterioridade da alma com respeito a si mesma, com a teologia trinitária de Agostinho. A partir desse horizonte metafísico, no qual terá realce a interioridade divina, aparece a inspeção do espírito, em estrita correlação com os diálogos de juventude, marcados pelo programa de disciplinas liberais, como projeto de constituição de uma interioridade humana.

RESUMO

Este artigo indica três domínios na filosofia agostiniana em que pode ser desenvolvido o estudo da combinação entre a procura da interioridade e a inspeção da alma racional. A teologia trinitária, onde se encontra a interioridade por excelência, a condição decaída da alma, externa a si própria, e a reordenação da razão mediante as disciplinas liberais serão os elementos para apontar as cautelas necessárias na aproximação entre a interioridade agostiniana e a subjetividade moderna.

Palavras-chave: Agostinho, interioridade, introspecção, subjetividade, teologia.

ABSTRACT

This article suggests three domains in the Augustinian philosophy in which it is possible to develop a study of the combination between the search for interiority and the inspection of the rational soul. The trinitarian theology, where one finds interiority itself, the decayed condition of the soul, external to itself, and the reordering of reason by means of the liberal disciplines will be the elements to point out the necessary cautions in bringing near Augustinian interiority and modern subjectivity.

Key words: Augustine, interiority, introspection, subjectivity, theology.

Referências bibliográficas:

P. Aubin, *Plotin et le christianisme*. Triade plotinienne et trinité chrétienne. Paris: Beauchesne, 1992. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle série 55.

W. Beierwaltes, *Denken des Einen*. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985.

_____, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Plotins Enneade V 3, texto, tradução e comentário, V. Klostermann, Frankfurt sobre o Meno, 1991.

E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandischen Willenmetaphysik*. Stuttgart, 1932.

E. Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 2001.

E. Booth, St.-Augustine's 'notitia sui' related to Aristotle and the Early Neo-Platonists, *Augustiniana* 27 (1977) 70-132, 364-401, 28 (1978) 183-221, 29 (1979) 97-124.

J. Finaert, *L'évolution littéraire de saint Augustin*, Paris: Les Belles Lettres, 1939.

E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930. Études de philosophie médiévale XIII.

_____, *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2^e ed. rev., 1948. Études de philosophie médiévale XXXIII.

_____, L'infinité divine chez saint Augustin. in Congrès International

Augustinien, *Augustinus Magister* I: 569-574. Études Augustiniennes, Paris, 1954.

_____, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 2^a ed., 4^a tir., 1987. Études de philosophie médiévale XI.

H. Gouhier, *Augustinisme et cartésianisme*. Paris: Vrin, 1978.

P. Hadot, La notion d'infini chez saint Augustin, *Philosophie* 26 (1990) 59-72.

_____, Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin, in DODDS et alii, *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, tome V, Fondation Hardt, Genève, 1960, p. 105-141.

G. Huber, *Das Sein und das Absolute* (Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie), Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1955.

G. Madec, *Petites études augustiniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1994.

H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: E. de Boccard, 1958, 4^a edição.

L. de Mondadon, De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu (Saint Augustin, *De libero arbitrio*, 2.3.7-15.39), *Recherches de Science religieuse* 4 (1913) 148-156.

M. Novaes, Linguagem e verdade nas *Confissões*, in Palacios, P. M. (org.) *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões*. S. Paulo: Loyola, 2002.

_____, Vontade e contravontade, in Novaes, A. (org.), *O avesso da liberdade*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2002.

M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1967. Reimpressão da edição de 1927, com nova bibliografia e posfácio do autor.

G. Söhngen, Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin, *Philosophisches Jahrbuch* 49 (1936) 98-120.

ANALYTICA
volume 7
número 1
2003

A. Solignac, *Homme intérieur, Dictionnaire de Spiritualité*, Paris: Beauchesne, 1971.

A. Solignac, *Image & Ressemblance dans la patristique latine, Dictionnaire de Spiritualité VII*, Paris: Beauchesne, 1971. Agostinho: cols. 1418-1422.

E. G. Wilkins, «*Know thyself*» in *Greek and Latin Literature*. Chicago: The University of Chicago Libraries, 1917.