



AGOSTINHO DE HIPONA: CONSIDERAÇÕES NEOPLATÔNICAS

Augustine of Hippo: Neoplatonic Considerations

Cícero Cunha Bezerra¹

RESUMO: É ponto pacífico, quando buscamos compreender as bases da filosofia de Agostinho de Hipona, sua dívida para com o neoplatonismo. Decisivo para sua compreensão da relação entre unidade e multiplicidade, bem como para o problema do mal em sua conexão com a existência de um primeiro Princípio (o Bem), o neoplatonismo perfaz grande parte das obras centrais do hiponense tais como *Confessionum libri tredecim*, *De ordine* e *De uera religione*. O objetivo deste trabalho consiste, assim, em expor alguns elementos que filiam, embora mantendo o que há de específico, o pensamento agostiniano à henologia neoplatônica, em particular, de Plotino, tomando como ponto central a noção de liberdade absoluta que define o Uno plotiniano em seu processo de desdobramento (*próodos*) em níveis hipostáticos como princípio fundante de todo real (múltiplo) sem, no entanto, reduzir-se a nenhuma realidade específica. Parto da convicção de que este aspecto é imprescindível para a compreensão da metafísica agostiniana.

PALAVRAS-CHAVE: Plotino; Agostinho de Hipona; Neoplatonismo; Henologia; Ser.

ABSTRACT: It is a peaceful point, when we seek to understand the bases of the philosophy of Augustine of Hippo, his debt to Neoplatonism. Decisive to his understanding of the relationship between unity and multiplicity, as well as for the problem of the evil in its connection with the existence of a first Principle (the Good), Neoplatonism makes up a large part of the central works of the hyponense such as: *Confessionum libri tredecim*, *De ordine* and *De uera religione*. Thus, the objective of this work consists in to expose some elements that affiliate, although maintaining what is specific, the Augustinian thought to the Neoplatonic henology, in particular, of Plotinus, taking as a central point the notion of absolute freedom that defines the Plotinian One, in its process of unfolding (*próodos*) at hypostatic levels, as the founding principle of all real (multiple) without, however, being reduced to any specific reality. I start from the conviction that this aspect is indispensable for the understanding of Augustinian metaphysics.

KEYWORDS: Plotinus; Augustine of Hippo; Neoplatonism; Henology; Being.

¹ Doutor em filosofia pela Universidade de Salamanca, professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: cicerobezerra@hotmail.com

(...) ad unum incommutabile reuertetur (...)².

A presença da filosofia neoplatônica³ nas obras de Agostinho é algo presente em qualquer estudo que leve a sério sua declaração de leitor dos “livros dos platônicos” (*lectis Platoniorum illis libris*) relatada no livro VII,20 das *Confissões*. Não é sem razão que Mario Carvalho afirma que até o Renascimento vigoraram dois paradigmas neoplatônicos no Ocidente: o de Porfírio, por intermédio de Agostinho e o de Proclo, graças à obra de Dionísio Pseudo Areopagita⁴. No caso de Agostinho, os elementos neoplatônicos chegam até ele graças às traduções realizadas por Mario Vitorino dos textos de Plotino e Porfírio⁵. Isto não elimina, obviamente, as diferenças teóricas próprias de pensamento agostiniano como destaca Von Ivánka⁶. Não é meu propósito realizar, aqui, um levantamento das fontes neoplatônicas do pensamento de Agostinho, nem muito menos centrar-me, de modo detalhado na leitura agostiniana de Mario Vitorino. O que pretendo, dentro do limite deste trabalho, é abordar três aspectos do pensamento plotiniano que permanecem, peseem algumas variações, presentes, de modo decisivo, em três grandes questões que possuem papéis centrais nas reflexões agostinianas, que são: a criação⁷, a ordem e a liberdade.

² AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 70.

³ Demarco, desde já, que não diferenciarei aqui o uso da expressão “platonismo” e “neoplatonismo” tendo em vista que, este último termo é uma categoria historiográfica moderna e que, portanto, os filósofos, tidos hoje como neoplatônicos, se autodefiniam, em seus contextos, como platônicos ou acadêmicos e, em sendo assim, estamos diante de uma cultura platônica (ROMANO, F. *Studi e ricerche sul neoplatonismo*. Napoli: Esperienze, 1983, p. 11).

⁴ CARVALHO, M.S. «Estudo Complementar» in Pseudo-Dionísio Areopagita. *Teologia Mística* (Porto 1996, p. 34). Como fonte para o estudo da presença da cultura clássica na obra de Agostinho destaco o trabalho de Jose Oroz, *San Agustín, cultura clásica y cristianismo*, UPSAL: Salamanca, 1988.

⁵ Stephen A. Cooper ressalta que antes de se tornar um cristão, por volta dos anos 350 d.C, Victorinus foi um célebre professor de retórica em Roma, além de escrever sobre gramática, retórica, dialética sendo o responsável pela introdução dos “livros dos platônicos” que “impactaram profundamente Agostinho” (COOPER, S. A. *The Platonist Christianity of Marius Victorinus*. Religions, 2016, disponível em: <https://www.mdpi.com/journal/religions>, p. 23). É o próprio Agostinho que testemunha o trabalho de tradução dos textos “platônicos” realizado por Mario Vitorino: “Quando porém, lhe disse que tinha lido uns livros platônicos vertidos para o latim por Vitorino” (Conf. XIII, 3). No entanto, embora só figure uma citação direta em um dos seu tratados trinitários referente à *Enéada* V,2, Beierwaltes observa a importância das especulações trinitárias, “essencialmente neoplatônicas”, para o pensamento de Agostinho (BEIERWALTES, W. *Identità e differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 91). Para uma leitura mais detalhada dos elementos neoplatônicos, em particular, de Porfírio em Mario Vitorino e suas ressonâncias em Agostinho ver: HADOT, P. *Porphyre et Victorinus*, Paris: Études Augustiniennes, 1968; P. HENRY - *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, s. Augustin et Macrobe*, Louvain 1934, 79-82; P. COURCELLE, *Litiges sur la lecture des 'Libri Platoniorum' par Saint Augustin, Augustiniana* 4 (1954), p. 225-239.

⁶ IVÁNKA, V. E. *Platonismo cristiano, recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

⁷ Embora o termo criação não se aplique à filosofia de Plotino, justifico o seu uso nesse trabalho tendo em vista que o foco não é especificamente o pensamento plotiniano, mas a leitura cristã realizada por Agostinho.

Para apresentar a primeira, faço uma exposição do que acredito ser uma característica do Uno plotiniano e que, independente das variações interpretativas posteriores como as realizadas por Porfírio e Proclo⁸, permanecem presentes na tradição cristã de Agostinho a Nicolau de Cusa. A segunda questão, consequência da primeira, diz respeito a existência de uma ordem que perfaz toda criação ou, no caso do neoplatonismo, todo o cosmo em seus aspectos inteligível e sensível, isto é, tanto no âmbito das ideias, princípios constitutivos de toda geração, quanto da realidade corpórea, que exige uma compreensão capaz de abarcar, sem contradição, o postulado da beleza, em todos os níveis, e o mal como degradação.

A última questão, a liberdade, vem associada ao problema espinhoso caro a toda filosofia que pressupõe uma natureza boa como origem. O Uno ou Deus, enquanto princípios de toda geração, não podem, pelas razões elencadas, tanto por Plotino, como por Agostinho, como veremos mais adiante, pressuporem qualquer debilidade que possa justificar a presença de elementos que revelem deficiência ou aspectos maléficos em suas naturezas. Finalmente, a título de conclusão, sustento a unidade entre essas três questões como pilares constitutivos da noção de sabedoria agostiniana que busca convergir verdade revelada e filosofia pagã em uma concepção em que Deus e ser se determinam, mutuamente, como eternidade livre e fundante de toda liberdade.

1. A criação como ato livre de Deus

O neoplatonismo, como uma longa tradição herdeira do pensamento de Platão, tem em sua base, de modo geral, o postulado de um princípio (*arkhê*)⁹ definido como autodeterminado, isto é, origem de toda realidade sem, no entanto, possuir determinação alguma. Diz Plotino: “O Uno não é nem a totalidade dos seres, porque não seria Uno, nem inteligência, porque desta forma seria a totalidade dos seres, posto que a inteligência

⁸ Me refiro aqui às adequações entre os níveis das duas primeiras hipóteses derivadas do Parmênides de Platão que, em Porfírio e Proclo, sofrerão a junção da segunda (*ser/Noûs*) à primeira (Uno/Deus). Sobre o tema ver: GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfirio: mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotélica*, Vita e Pensiero: 1996. BEIERWALTES, W. *Proclo. Grundzüge seiner Metaphysik*. Trad., Nicoleta Scotti, Introduzione di Giovanni Reale, Milano: Vita e Pensiero, 1990.

⁹ Para transliteração dos caracteres gregos opto pelo sistema Benveniste.

é esta totalidade, nem ser”¹⁰ ¹¹. Esta arquitetônica¹² triádica que, em certos casos, se multiplica a depender das escolas ou pensadores, mantém, a afirmação do caráter apofático do Uno sem, no entanto, negar a correlação existente entre este e o que vem depois.

Com isso quero iniciar este tópico afirmando que a geração (neoplatônica) e a criação cristã, na interpretação filosófica agostiniana presente no livro XI das *Confissões*, permitem, sem excluir as diferenças próprias dessas duas visões de mundo, isto é, a metafísica grega e a teologia cristã, um diálogo bastante interessante e que revela uma radical interpretação da passagem de *Gênesis* 1,1: “no princípio criastes o céu e a terra”¹³ associando-a à ideia de auto existência que implica em uma rediscussão da noção de início que, nas palavras de W. Beierwaltes, remonta à ideia grega de *arché* e que conduzirá à autônoma capacidade interna, de Deus, como origem da criação a partir de si próprio¹⁴.

Não estaríamos com isso tratando da compreensão do Uno em si, isto é, sem diferença, mas também, na sua condição de unidade determinante? Werner Beierwaltes assim define: “O ser puro não diferença é a diferença absoluta do Uno com respeito àquilo que é fundado e que implica a sua presença universalmente fundante naquilo que é diverso dele”¹⁵. Nessa perspectiva, diz Agostinho, em *De uera religione*¹⁶ XXXIV, 63: “Na verdade todo corpo é um verdadeiro corpo, mas uma falsa unidade (*sed falsa unitas*). De facto, não é o uno supremo (*Non enim summe unum est*) ou, ao menos, não o imita ao ponto de o realizar plenamente”¹⁷.

¹⁰ PLOTINO, *En.* VI, 9[8], 2, 45.

¹¹ As citações das *Enéadas* seguem a edição bilingue de Émile Bréhier (Paris: Les Belles Lettres) e mantêm a seguinte ordem: *Enéadas*, tratado, ordem cronológica, capítulo e linha no seguinte formato: *En.*VI,7 [42],1,40. Em alguns casos utilizo a tradução de José Carlos Baracat Júnior (Unicamp, 2006) como forma de cotejamento em língua portuguesa para as três primeiras *Enéadas*.

¹² Esta expressão, utilizada por Armstrong em *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge (1940), também por Annick Charles-Saget em *L'architecture du divin: Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus* (Collection d'études anciennes), 1ª edição, 1982 e retomada por Jean-Marc Narbonne em *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger)*, Paris: Les Belles Lettres, 2001. Particularmente tenho grande apreço com a definição que Jean-Luc Nancy, em sua obra *Arquívada, do senciante e do sentido*, utiliza para definir a vida. Acredito que sua reflexão pode ser perfeitamente aplicada ao Uno no sentido em que estou aqui sustentando. Segundo ele, a palavra grega *arquígona* expressa uma arquitetura do vivo e ressalta: “É isso o que ela faz, mas, aqui, desejamos falar de uma outra produção mais originária do que a investida genética, uma gênese que produz a própria gênese” (NANCY, J-L. *Arquívada, do senciante e do sentido*. São Paulo: Iluminuras, 2014, p. 65). Penso tratar-se, assim, de uma mesma perspectiva de princípio.

¹³ AGOSTINHO, A. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 237.

¹⁴ BEIERWALTES, W. *Identità e differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 119.

¹⁵ BEIERWALTES, W. *Identità e differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 57.

¹⁶ Utilizo a tradução bilingue de Paula Oliveira e Silva e Manuel Francisco Ramos, Porto: Imago mundi, 2012.

¹⁷ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 127.

O Uno como fundamento de tudo e, ao mesmo tempo, nada de tudo é a consequência mais radical do pensamento neoplatônico e o que permite uma visão do princípio em sua completa simplicidade (*aploûn*). Trata-se da auto-realização ou ação criativa a partir de si mesmo e livre de todo entrave (*apólutos ten potesis autou titheménois*)¹⁸. Em sendo assim, o Uno, não está subordinado à substância (*douleúsasa ousía*), mas, como dirá Plotino, é pura liberdade (*eleuthéra*)¹⁹.

Não deixa de ser paradoxal que a liberdade venha caracterizada como potência (*dúnamis*); este aspecto é fundamental para entendermos, mais adiante, a interpretação agostiniana da criação em *Confissões* XI, 3. Por enquanto, interessa perceber em que medida a liberdade associa-se à processão (*próodos*) como desdobramento incondicional que coloca, no seio da metafísica plotiniana, uma questão imprescindível para a análise agostiniana da criação: a necessidade. Estamos diante de uma originalidade plotiniana que, como bem ressalta Joseph Combès (1989), exige uma rediscussão frente aos sistemas filosóficos que sustentavam um “necessitarismo imanentista” como era o caso dos estoicos. O Uno não gera nem por azar, nem por necessidade, no sentido de uma implicação necessária de produzir sob alguma razão que lhe seja exterior. Combès define o sistema plotiniano da geração a partir da liberdade como uma “exigência espiritual da unidade”²⁰.

O Uno como causa de si (*aítion eautoû*) é superior a todo ser (*huperónton*) e, portanto, livre, posto que não há necessidade senão nos seres posteriores ao princípio. Em sendo assim, a processão é parte constitutiva de um movimento livre. Georges Leroux observa, baseando-se na passagem da IV, 8,5,1, a compatibilidade metafísica entre liberdade e necessidade, bem como a introdução de um tipo de “responsabilidade que aproxima queda e erro”²¹. Plotino usa a metáfora da semente que converge em si mesma, necessidade e liberdade, no sentido de geração, enquanto realização de si, e presença do uno como limite e totalidade.

Mario Vitorino é fiel, em suas *Opere teologiche*, à precedência do Uno em sua liberdade:

Antes de todas as coisas que são, está o uno, unidade, uno em si, anterior ao ser. É necessário dizer e entender que o uno que não possui nenhuma ideia de alteridade, o uno que é só, uno simples, uno que permite chamá-lo de anterior a toda existência²².

¹⁸ PLOTINO, *En*, VI, 8,20, 5.

¹⁹ PLOTINO, *En*, VI, 8, [39], 20,18.

²⁰ COMBÈS, J. *Etudes néoplatoniciennes*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1989, p. 24.

²¹ LEROUX, G. *A liberdade humana no pensamento de Plotino*. In: *Plotino*, LLOYD P. GERSON (Org.), *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 344.

²² VITORINO, II, 49b, p. 319.

Seguindo a síntese realizada por Porfírio entre Uno e Ser, interpretação fundamental para Agostinho em função da necessidade de justificação da passagem “*ego sum qui sum*”, esta compreensão do princípio ganha todo vigor graças ao fato do próprio Deus se autonomar de “ser”. Ser como nome exclusivo para Deus faz com que, segundo Beierwaltes, haja uma determinação mútua entre Deus, como aquele que unicamente e verdadeiramente “é”, e a eternidade²³. Por essa razão afirma Vitorino:

Este ser que eu digo com todos os nomes, permanecendo em si, com seu movimento, que vem de si, dando força com sua força, com a qual todas as coisas recebem sua força e poder, é a perfeição plena, absoluto, acima de todas as perfeições e absolutamente divino. Este é Deus, que está acima do intelecto, acima da verdade, poder onipotente, e por isso não é forma²⁴.

Agostinho, desconsiderando uma explicação mítica, ao modo do Demiurgo platônico, afirma que, diferentemente de um artífice que impõe forma à matéria, Deus “falou” e os seres foram criados (*Ergo dixisti et facta sunt*)²⁵. A metáfora da ‘voz’ é um artifício que conduz a uma bela discussão sobre temporalidade, vontade e que culmina na identificação do “Verbo de Deus junto a Deus (*Verbum, Deum apud te Deum*)”²⁶. O que me interessa destacar aqui é o “dizer” em sua simultaneidade e eternidade com o próprio Deus: “dizeis, ao mesmo tempo e eternamente, tudo o que dizeis. E tudo o que dizeis que se faça realiza-se”²⁷. O desenvolvimento desta conclusão culmina no capítulo X das *Confissões* com a identidade da “vontade” com a própria “substância” de Deus (*Ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas eius*). Não resta dúvida que estamos diante de uma mesma perspectiva que toma a imutabilidade divina ou o Uno, em função da identificação das duas primeiras hipóstases do Parmênides de Platão em coerência com o texto bíblico, como expressão da absoluta liberdade do princípio primeiro. Uma passagem de Mario Vitorino corrobora para o que estou aqui expondo: “Na verdade, na realidade divina, movimento e vontade são uma coisa. O Pai é substância e, na medida em que é essa realidade, é movimento e vontade (*Substantia pater, iuxta id ipsum motio et voluntas.*)”²⁸.

A criação vem, assim, ligada à espontaneidade ou, como diz Beierwaltes, *virtus (dynamis)* que possui o mesmo significado teológico e filosófico. “O Deus bíblico criador,

²³ BEIRWALTES, W. *Platonisme et idéalisme*. Paris: J. Vrin, 2000, p. 33.

²⁴ VITORINO, III, 7, d. 2007, p. 418.

²⁵ Ps. 32,9

²⁶ AGOSTINHO, XI, 7, 1973, p. 239.

²⁷ AGOSTINHO, XI, 9, 1973, p. 240.

²⁸ VITORINO, I,31d, 2007, p. 269.

soma-se à concepção filosófica de um princípio que é *noûs* (pensamento, Espírito) e origem do ente”²⁹. Isso está claro no texto de Mario Vitorino:

Portanto, o Pai é o ser (*Pater igitur esse est*). O ser, de fato, é o princípio de todas as outras coisas e é o primeiro em relação ao aparecimento das coisas segundas. Este é Deus, Deus junto com os outros dois, este é o único Deus, pois viver e pensar coincidem com ser³⁰.

Na mesma linha de Parmênides de Eléia, recuperado por Plotino em sua caracterização da segunda hipóstase (*Noûs*), ser e pensar são compreendidos como o mesmo (*tò gar autò noeîn esti te kai einai*); lemos na *Enéada* V: “pois, o mesmo é pensar e ser” e afirma este ser imóvel, e mesmo adicionando-lhe o pensar, excluía dele todo o movimento corpóreo para que permaneça idêntico a si mesmo”³¹. Por sua vez, o nexa entre ser e falar implica, em Agostinho, ser e pensar, posto que a palavra silenciosa do Verbo é o próprio Verbo em Deus.

Temos assim, dois aspectos internos à ideia de Verbo: Verbo que é ser e que, portanto, aponta para a própria definição do Deus trino e Verbo que se dá enquanto anúncio que assume uma perspectiva temporal e histórica. No primeiro aspecto, o neoplatonismo, no segundo o bíblico³². Como exemplo da relação Verbo, Ser e Uno, temos uma das citações mais ilustrativas presente no capítulo XXXIV, 64 do *De uera religione*: “Pensando deste modo, já se pode dizer: aquela luz, pela qual reconheces que estas coisas não são verdadeiras, é verdadeira. Por meio dela, vês aquele uno, pelo qual julgas que é uno tudo o mais que vês, e que tudo o que vês que é mutável não é o que ele é”³³. Deus como luz verdadeira ilumina, ao mesmo tempo em que se diferencia e diferencia o que é iluminado. Temos, com isso, um tema importante que diz respeito à relação entre Deus e o mundo entendido como manifestação da luz divina.

2. Ordem e beleza

Falar do mundo como ordem e beleza pressupõe discutir um dos problemas centrais na filosofia cristã e decisivo nas reflexões agostiniana, a saber: sendo Deus perfeição e luz, como compreender o mal? Começo buscando responder, ainda que de modo

²⁹ BEIERWALTES, W. *Identità e differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 119.

³⁰ VITORINO, III, 7c, 2007, p. 413.

³¹ PLOTINO, V, 1 [10], 8, 15.

³² Para uma compreensão mais completa desses aspectos, ver: BEIERWALTES, W. *Platonismo e idealismo*, trad. Marie-Christine Challiol-Gillet, Jean-François Courtine et Pascal David, Paris: J. Vrin, 2000, p. 33-43.

³³ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 131.

introdutório, esta questão para, em seguida, definir o aspecto teofânico do mundo em Agostinho. Esta questão está, em Plotino, intrinsecamente, ligado à henologia e às relações envolvendo o movimento processional em direção à multiplicidade. Com isso quero dizer que o mal é uma questão que tem na geração infinita, isto é, no devir e, conseqüentemente, na matéria a sua fonte. Essa temática pode ser vislumbrada a partir de duas *Enéadas*: I, 8 [51] e II,4 [12]. É importante observar que a questão do mal não pode ser reduzida a uma resposta comum dentro do neoplatonismo. Jean-Marc Narbonne, em seu estudo *A controvérsia a propósito da geração da matéria em Plotino: um enigma solucionado?* observa o papel delimitador de Plotino como um pensador que, diferentemente da tradição anterior (Plutarco, Numênio, Celso) que sustentava ser a matéria o mal, sem no entanto atribuir uma causa anterior, assume uma posição intermediária³⁴. O que isto quer dizer?

A questão sobre a matéria é uma das mais espinhosas dos estudos neoplatonistas. Não cabe aqui discutir as teses dos comentadores, mas parto do princípio de que, para Plotino, a matéria é um substrato (*hupokeímenón*) e um receptáculo das formas (*hupodokhèneidôn*) e, com isto, temos a completa implicação entre matéria e forma. De acordo com esta afirmação, negar a matéria implica negar a possibilidade da existência das formas (*eide*) e, conseqüentemente, seguindo a perspectiva platônica, o próprio universo. Cumpre observar que a matéria tem dois sentidos específicos que devem ser tomados de modo claro para que não haja confusão. A matéria em seu aspecto incorporeal, substrato das formas incorporais (*taís asqmátoi ousíais*)³⁵ se diferencia da matéria enquanto corpo, ou seja, do que “decai” no processo de geração e, conseqüentemente, de alteridade que permite a existência do mal como deficiência frente ao bem originário. Diz Plotino: “A matéria dos seres engendrados não cessa de assumir novas formas, mas a matéria dos seres eternos permanece sempre idêntica a ela mesma; a matéria sensível é sem dúvida diferente da matéria inteligível”³⁶.

Não resta dúvida de que tratar de duas “realidades” da matéria, principalmente, quando uma (inteligível) é descrita como sem qualidade, não é tarefa de fácil resolução. Acredito que, de modo geral, podemos dizer que a matéria inteligível responde por uma questão estruturante na filosofia platônica e que, em Plotino, vem associada ao jogo de opacidade

³⁴ NARBONNE, J-M, *La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue?* In: Journal of the History of Metaphysics, Quaestio, 7 (2008), p. 123-163, disponível em: <https://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.QUAESTIO.1>, p. 123.

³⁵ Conferir *En.* II,4, 1.15.

³⁶ PLOTINO, *En.* II, 4 [12], 3, 10.

e luz que define a relação entre formas e suas constituições distintas. A matéria é o que permite a diferenciação entre as ideias.

Se como afirma O'Meara, o mundo sensível é uma forma inferior do ser inteligível³⁷, é possível dizer que a matéria inteligível é fruto da primeira diferenciação ou alteridade do Uno. A falta de determinação e limite torna a matéria um não-ser (*me òn*). Esta característica faz com que Jean-Marc Narbonne afirme a originalidade de Plotino ao colocar a responsabilidade da existência do mal tanto no âmbito da matéria quanto da alma³⁸. Na *Enéada* I, 8 Plotino, partindo da definição do bem, chega a uma concepção do mal. Seguindo a reflexão platônica, concebe o bem como medida e limite de todas as coisas (*métron pánton kaí péras*). Se o bem é pensável em sua forma delimitada, o que seria o mal? Como apreender sua natureza? Sendo o mal ausência de todo bem, não é possível concebê-lo como uma forma. Não-ser e mal convergem no sensível e nas afecções dele derivadas:

Com isso pode-se formar uma ideia deste não-ser como uma espécie de desmedida em comparação com a medida, ilimitado em comparação com o limite, informe em comparação com o conformativo, sempre indigente em comparação com o autossuficiente, sempre indeterminado, absolutamente instável, penúria absoluta³⁹.

Como sabemos, a questão do mal inquietou profundamente o espírito de Agostinho. Uma leitura das *Confissões* basta para que se possa entender o percurso “dos pecados da adolescência” no livro II até a “paz” no livro XIII. Mas é o livro VII que melhor aborda esta temática. Em Agostinho a questão pode ser formulada do seguinte modo: se Deus é o criador de todas as coisas, quem é o autor do mal? No capítulo 6 do livro II intitulado “a alegria do mal” Agostinho cita o famoso relato clássico do roubo das peras:

Aqueles pomos eram belos; mas não foram esses que a minha alma depravada apeteceu, pois tinha abundância doutros melhores. Colhi-os simplesmente para roubar. Tanto é assim que, depois de colhidos, os lancei fora, banquetecendo-me só na iniquidade com cujo gozo me alegrara⁴⁰.

Como se pode perceber, o prazer não está na posse do objeto de desejo, mas no ato mesmo do furto. Isso leva Agostinho a se questionar sobre a causa que o levou a cometer tal ação. A resposta, com forte inspiração neoplatônica, encontramos no livro VII. Partindo da natureza imutável de Deus, Agostinho encontra no seu oposto, isto é, na

³⁷ O'MEARA, D.J. *A ordem hierárquica da realidade*. In: Plotino, LLOYD P. GERSON (Org.), *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 96.

³⁸ NARBONNE, J-M, *La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue?* In: Journal of the History of Metaphysics, Quaestio, 7 (2008), p. 123-163, disponível em: <https://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.QUAESTIO.1.100152>, p. 149.

³⁹ PLOTINO, *En.* I, 8 [51], 3, 10.

⁴⁰ AGOSTINHO, A. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 50.

mudança, na instabilidade, a causa para o seu erro. A exclusão da responsabilidade de Deus, como causa primeira, da ação realizada justifica-se pelo fato de tratar de uma corrupção, ou seja, de uma debilidade. Sendo Deus sumamente perfeito, não há possibilidade de uma ação que contradiga sua natureza e, nesse sentido, nenhuma corrupção pode ter nele sua causa.

A chave interpretativa assumida por Agostinho passa, necessariamente, pela não substancialidade do mal. Na mesma perspectiva plotiniana, o mal associa-se à debilidade de uma “substância” capaz de ser corrompida: a matéria. No caso humano, a matéria, associada ao corpo, compõe, junto com a alma, o composto vivente que, enquanto tal, participa da natureza do Bem, posto que não há ser que não traga a marca da sua origem criadora: Deus. Diz Agostinho: “Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse”⁴¹. Eliminada a substancialidade do mal, seja em Deus, seja no ser humano, fica excluída a possibilidade deste possuir uma natureza em si e, conseqüentemente, justifica-se a criação em sua ordenação e beleza.

A marca da criação vem expressa, assim, na criatura como manifestação da perfeição do criador. Somente em seu aspecto particular, isto é, destituído da totalidade é que torna-se possível a atribuição da existência do mal enquanto resultado das ações que contradizem a ordem e a perfeição do Bem. Este aspecto, que permite especulações musicais no pensamento agostiniano, é interessante porque ao conceber o mal como “desvio”, é possível aproximá-lo da imagem da desafinação como bem observa G.R. Evans, que, em música, é algo que não deveria ter ocorrido, ou seja, um movimento defeituoso (*defectivus motus*) que gera a desarmonia⁴².

Agostinho, uma vez mais em perfeita sintonia com o pensamento neoplatônico, chega, inclusive a defender o conceito grego de matéria (*húle*) não como um mal, mas como já observamos antes, receptáculo das formas. A matéria informe, também no hiponense, é definida como privação absoluta de toda e qualquer espécie (não-ser), assim como distinta da matéria delimitada⁴³.

É importante sublinhar que uma das características do pensamento neoplatônico consiste, como já dissemos anteriormente, no estabelecimento de uma ordem hierárquica, em graus de seres. Seguindo a estrutura inteligível/sensível Agostinho, em *De Natura*

⁴¹ AGOSTINHO, A. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 140.

⁴² EVANS, G.R. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 145.

⁴³ AGOSTINHO, A. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 23.

Boni, (8,5)⁴⁴ mantém a ordenação como expressão das perfeições invisíveis sustentando a subordinação do que é terreno ao que é celestial, posto que o inferior deve subordinar-se ao mais excelente (*atque ita caelestibus terrena concordent tamquam praecellentibus súbdita*).

Estamos diante da presença fundante de Deus como o infinito que se estende por toda a realidade sem, no entanto, alterar a sua natureza imutável e incorruptível. Nenhuma imagem melhor representa esta presença divina como elemento fundante de todo real do que a do uno. Afirma ele no *De ordine*: “Desse modo, o espírito recolhido em si mesmo entende o que é a beleza do universo, que seguramente se chama assim a partir da palavra *uno* (*uno cognominata est*)”⁴⁵.

Como se pode ver, as ideias de recolhimento e interiorização como um voltar-se para si, tanto em Agostinho como em Plotino, revelam a condição de uma alma que contempla em seu interior a beleza da ordem sensível não se alienando na multiplicidade “uma vez que a sua natureza o obriga a procurar o uno onde quer que seja, e o múltiplo não permite que o encontre”⁴⁶.

Agustín Uña Juárez, em seu estudo sobre a estética de Agostinho, ressalta três ordens que, juntas, constituem sua base ontológica, são elas: criação universal, ordem universal e beleza universal⁴⁷. Além de destacar o papel da teoria das ideias para a noção de beleza no hiponense, Juárez conclui sua análise chamando atenção para a importância da noção de *forma* associada à *participação* como um aspecto notadamente plotiniano presente em Agostinho. Tão emblemático como a passagem das *Confissões* do roubo das peras, é o exemplo da “luta entre os galos” citada no livro I, 25 do *De ordine*:

Assim era também naqueles mesmos galos: suas cabeças projetadas para a frente, as plumagens eriçadas, golpes violentos, cautelosas atitudes para esquivar-se dos ataques, e tudo proporcional em cada movimento dos animais desprovidos de razão, mas sem dúvida tudo sendo regulado por uma outra razão superior. Finalmente, a lei do vencedor: o canto altivo e todo o seu corpo recolhido como que num só círculo para orgulho do seu domínio; e o sinal do vencido: suas asas deprimidas, deforme a sua voz e desfigurados os seus movimentos. Não sei como, mas tudo isso manifesta beleza e harmonia com as leis da natureza⁴⁸.

⁴⁴ Utilizo a edição latim/inglesa de A. ANTHONY MOON, *The De Natura Boni of Saint Augustine, translation with introduction and commentary*, Patristic Studies, Vol. LXXXVIII, Washington: The Catholic University of América Press, 1955. Cito no formato: capítulo e linha.

⁴⁵ AGOSTINHO, A. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 162).

⁴⁶ AGOSTINHO, A. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 162.

⁴⁷ JUÁREZ, A.U. *Cántico del universo, la estética de San Agustín*. Madrid: UCM, 2000, p. 37.

⁴⁸ AGOSTINHO, A. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 183.

Como se pode perceber, luta, espetáculo, beleza, violência, vitória, perda, são aspectos instigantes que revelam o trânsito do sensível ao inteligível presente nas conclusões gerais as quais chegam os que observam e refletem a partir da aparente “desfiguração” da cena presenciada. Por essa razão não há definição mais precisa no texto agostiniano do que a passagem 10,28: “ordem é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu (*Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia quae Deus constituit*)”⁴⁹.

Plotino, na *Enéada* VI, 9 [8], 1 diz: “um exército não é um exército se não é uno, nem um coro nem um rebanho se não são unos”, em uma mesma confluência diz Agostinho no *De Ordine* 2, 18,48: “A pedra, para ser pedra, tem todas as suas partes e toda a sua natureza consolidadas numa só coisa. Que dizer da árvore? Acaso seria uma árvore se não fosse uma?”. Não resta dúvida de que o fundamento de toda multiplicidade, em ambos filósofos, reside na unidade; é bastante significativa a presença de Pitágoras encerrando a discussão sobre a ordem⁵⁰ em Agostinho. Diz ele: “quanto à menção que você fez de Pitágoras, creio que lhe veio à memória por aquela divina ordem oculta (*divino ordine occulto*)”⁵¹. Não é preciso sublinhar a importância do pitagorismo na constituição da ontologia neoplatônica.

Em *De vera religione* XXXIV, 63 vemos todo o peso da escrita neoplatônica agostiniana quando o mesmo define a prioridade das “realidades primeiras” em relação às “últimas”: “Isto é, atribua-mos-lhe o que merece a forma ínfima, para que não suceda que, enquanto procuramos as realidades primeiras entre as últimas, sejamos contados pelos primeiros, entre as últimas”⁵². Mais adiante, na passagem XXXIV, 64, temos mais um dos exemplos evidentes dos elementos neoplatônicos em Agostinho, diz ele:

Porque se é verdadeiro, é necessário que o contemple com o intelecto (*intellectu contemplor*). Acaso serão verdadeiras as coisas a que costumamos chamar imagens? (*phantasmata*) De onde provém então que a minha alma esteja repleta de ilusões? Onde está o verdadeiro que se concebe com a mente? (*quod mente conspicitur?*).

Dado o fato de que a alma humana é definida como racional, esta ligar-se, diretamente, à ordem constitutiva das coisas e, conseqüentemente, coloca a questão, talvez, mais importante do pensamento agostiniano, a saber: a da vida feliz. Diz ele: “em seguida

⁴⁹ AGOSTINHO, A. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 187.

⁵⁰ Para um estudo mais detalhado sobre a noção de ordem e suas conseqüências para a ontologia agostiniana, conferir os trabalhos de Paula Oliveira e Silva, *Ordem e mediação, A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*, Porto Alegre: Letra&Vida, 2012 e *Dinâmicas do Ser, ensaio de Ontologia Agostiniana*, Porto: Edições Afrontamento, 2012.

⁵¹ AGOSTINHO, A. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 252.

⁵² AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 127.

eleve-se todo para o louvor do amor puro e sincero com as almas, dotadas das artes liberais e formosas pela virtude, se unem ao intelecto pela filosofia (*copulantur intellectui per philosophiam*) e não só evitam a morte, mas também gozam da vida felicíssima”⁵³. Dito isto, passo para o último aspecto desse trabalho.

3. Interioridade e conversão

As conseqüências do postulado de uma unidade fundamental que se expressa, em vários níveis, na realidade, são muitas; desde cosmológicas à éticas, no entanto, a mais radical e que encontrará ressonância no pensamento agostiniano diz respeito à condição humana face a si mesmo e às virtudes como caminho de retorno ao princípio ou Deus. Sobre essa questão indaga Plotino: “Qual é a arte (*tis téchne*), qual o método (*e métodos*), qual é a prática que nos conduz (*anágei*) aonde devemos ir? É ao bem e ao primeiro princípio (*tagathòn kai tēn archēn tēn protēn*)”⁵⁴. No que se refere às virtudes, tanto Plotino, quanto Agostinho, ressaltam o papel que estas desempenham na formação do caráter, bem como na realização do aspecto racional que define a alma humana. Entre os intérpretes de Plotino esta questão é controvertida, principalmente, em função da divisão existente entre a natureza própria da alma e o composto ou combinação entre alma e corpo (*to sunamphôteron*)⁵⁵.

Dito de outro modo, qual a relação entre a liberdade, no sentido de escolhas racionais (*proairesis*) que envolvem a prática das virtudes cívicas e a liberdade em seu aspecto mais interior e constitutivo da própria natureza da alma que se relacionaria com as virtudes catárticas? A saída vislumbrada por J. Dillon, que tomaremos aqui como caminho interpretativo para essa questão em Plotino, consiste em defender a necessidade da purificação do composto separando dele “nosso verdadeiro si”⁵⁶. Nesta mesma linha de pensamento, sustenta G. Leroux a distinção entre escolhas deliberadas, ao modo

⁵³ AGOSTINHO, A. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 182.

⁵⁴ PLOTINO, *En.* I.3 [20],1,1.

⁵⁵ Sobre esta questão destacaria dois estudos: DILLON, J.M. *Uma ética para o sábio da Antiguidade Tardia*, in LLOYD, P. G (Org.), *Plotino*, trad. Maurício Pagotto Marsola, São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 365-387 e LEROUX, G. *A liberdade humana no pensamento de Plotino* in: LLOYD, P. G (Org.), *Plotino*, trad. Maurício Pagotto Marsola, São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 339-363.

⁵⁶ DILLON, J. *Uma ética para o sábio da Antiguidade Tardia*. In: Plotino, LLOYD P. GERSON (Org.), *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 381.

Aristotélico e uma orientação interna para o Intelecto⁵⁷. No final, ambas posições culminam no ideal de identificação (*homoíosis*) interior da alma com o Bem ou Deus⁵⁸.

Trata-se, assim, da *apháiresis* como movimento de abstração (*apháiresis allotriou pantós*) no qual o pensamento se retrai das suas relações múltiplas tornando-se livre (*áphele pánta*) de todas as coisas conforme podemos ler na *Enéada* V3 [4], 17, 35. A união (*hénosis*) da alma com um princípio vem definida como uma experiência interior na qual nos deparamos com um aspecto não reflexivo como parte constitutiva da reflexão racional. A exigência do devir simples é condição para que alma veja-se como una em si mesma, diz ele: “Então, é quando se pode ver aquele e a si mesmo, na medida que se pode falar de tal visão: a si mesmo esplendoroso e cheio de luz inteligível; melhor dito, feito luz mesmo, pura, leve e sem peso, feito, ou melhor, sendo deus (*theòn genómeno*)”⁵⁹.

Em Agostinho a questão não é tão diferente. Em *De ordine* I,3 lemos que a maior causa da ignorância em relação à racionalidade divina que ordena todas as coisas reside no fato do homem não conhecer a si mesmo (*Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus*). A necessidade de voltar-se para a interioridade como forma de encontro consigo e com Deus vem associada à paulina distinção entre *homem interior* e *exterior* presente em 2Coríntios 4,16, e que, filosoficamente, tem na imagem da conversão (*epistrophé*) sua fonte mais próxima. O que significa converter-se, pergunta Agostinho em *De ordine* I,8,23 e responde: “levantar-se da imoderação dos vícios pela virtude e temperança”⁶⁰. E como é descrito esse caminho? Lemos, em *De uere religione*:

“Efetivamente, se o próprio Platão agora fosse vivo e não recusasse responder às minhas questões ou, então, se algum discípulo seu o tivesse questionado no tempo em que viveu, teria sido convencido por ele de que a verdade não se vê com os olhos do corpo, mas com a mente pura”⁶¹.

É preciso insistir, uma vez mais, na unidade entre a alma, que busca alcançar, livremente a inteligência que, por sua vez, busca o Bem como fonte de toda liberdade e simplicidade, conforme consta na *Enéada* VI, 8 [39], 9, 5. Agostinho, em sintonia com o que lemos na *Enéada* VI, 9 [8],9,15, em que Plotino caracteriza uma vida sem deus como “um traço ou uma imagem” da verdadeira vida, afirma em *De uere religione* XI, 22: “é

⁵⁷ LEROUX, G. *A liberdade humana no pensamento de Plotino*. In: *Plotino*, LLOYD P. GERSON (Org.), *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 357.

⁵⁸ LEROUX, G. *A liberdade humana no pensamento de Plotino*. In: *Plotino*, LLOYD P. GERSON (Org.), *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 357.

⁵⁹ PLOTINO, *En*, VI, 9 [8],9,58.

⁶⁰ AGOSTINHO, A. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 181.

⁶¹ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 41.

por isso que a vida que, deleitada pela fruição do corpo, se afasta de Deus tende para nada. E este tipo de vida é iniquidade (*nequitia*)⁶².

Há, portanto, uma exigência de conversão, no sentido de reordenação dos desejos que passa, obviamente, pela complexa questão da vontade e do livre-arbítrio em Agostinho. Dada a complexidade desta temática, me limito apenas a ressaltar a necessidade de ascensão do visível para o invisível e do temporal para o eterno como podemos ler na passagem XXIX, 52 da obra acima citada.

É fundamental não perder de vista o exercício realizado por Agostinho em aproximar a sabedoria bíblica da filosofia. Isso pode ser constatado em diversas passagens das obras aqui analisadas. É comum sua recuperação da tradição filosófica grega e, também, o seu rechaço quando se trata de comparar, em perfeição, uma com a outra. Também não é diferente ao se referir ao processo de retorno da alma para si e de desta para Deus. Se como citei anteriormente, a unidade entre alma e intelecto, elemento decisivo na tradição neoplatônica, figura como caminho para a união com o divino, em algumas passagens vemos Agostinho, recorrendo a um aspecto tipicamente cristão, sustentar, por exemplo, a “simplicidade do coração” (*simplicitate cordis*) como “lugar” de encontro com Deus⁶³.

No entanto, isto que parece revelar um certo conflito entre fontes e métodos de ascensão do múltiplo ao uno, mais do que contrapor tradições, expressa uma característica da própria unidade que exige a semelhança (*similia*) entre o pensar e o querer que encontra no esvaziamento de toda dessemelhança (*dissimilitudine*) sua imagem mais própria. Uma passagem é decisiva para o que estou aqui sustentando: “Praticai o ócio, está dito, e sabereis que eu sou o Senhor. Não o ócio da indolência, mas o ócio do pensamento, a fim de que vos esvazieis do espaços e dos tempos”⁶⁴.

A expressão “regressa a ti mesmo” (*in teipsum redi*) aponta, em Agostinho, para o lugar da verdade (*in interiore homine habitat ueritas*) que culmina na superação radical de toda multiplicidade: “se deparares com a tua natureza mutável, ultrapassa-te a ti próprio”⁶⁵. É o encontro do homem interior com o que nele habita. Estamos muito próximo do que Plotino nomeia de “fugir só para o só” (*Phugé mónon pròs mónon*)⁶⁶.

A imagem plotiniana do escultor, que retira o excesso para que a forma se mostre, é algo compatível com a exortação presente no final do *De uera religione* em que vemos

⁶² AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 69.

⁶³ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 131.

⁶⁴ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 131.

⁶⁵ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 141.

⁶⁶ *En.* VI, 9 [8],11,50.

Agostinho, pela via do amor, tratar da adesão à Luz que ilumina toda vida. Regressemos a nós (*Redeamus ad nos*) como assimilação à imagem do próprio Deus (*similitudinem Deus*)⁶⁷⁶⁸. Diz ele ainda: “De facto, realizando sumamente o Uno do qual procede, precede a forma de todas as coisas, de tal modo que todas as outras coisas que são, em quanto são semelhança ao Uno, são feitas por meio dessa forma⁶⁹.”

Não resta dúvida de que subjaz na reflexão agostiniana os ecos de uma teologia negativa na qual o Princípio/Deus permanece inefável, embora manifesto, por sua própria deliberação, em todos os nomes. Enquanto ordem e beleza, o mundo é *theophania*, aparição de um Uno primordial que “não se estende nem pelo finito nem pelo infinito, e que não é mutável nem pelo finito, nem pelo infinito”⁷⁰.

A imagem do auriga que busca o controle das rédeas dos cavalos, tema tão marcante no *Fedro* (254 a-e) de Platão, como imagem da luta entre as partes da alma contra os agulhões do desejo, é retomada por Agostinho como expressão da necessidade de contenção (*contemnere*) dos prazeres do corpo, não porque este, em sua natureza, seja o mal (*non quia malum est natura corporis*), mas porque se deleita de um bem ínfimo:

Uma vez regressado ao seu lugar, sente-se sobre as rodas, retome o controle das rédeas, conduza com mais prudência os animais submetidos e domados: então perceberá que bem construído estava o carro de cavalos e todas as suas componentes, que eram a sua ruína e o que derrubavam e lhe tinham feito perder o galopar com moderação absolutamente justa⁷¹.

Poderia seguir citando outros exemplos nos quais o neoplatonismo figura como interlocução profícua e decisiva para o pensamento agostiniano, no entanto, creio ser suficiente o que aqui foi dito. Ressalto, a título de esclarecimento, que como é próprio do pensamento agostiniano, a razão não basta para elevar-se diante da queda, posto que a soberba também tem um certo apetite de unidade (*supervia quemdam appetitum unitatis*). Neste sentido, contrariamente a autonomia da racionalidade que o neoplatonismo sustenta no processo de salvação ou liberdade, pesa, em Agostinho, toda a força da humildade e

⁶⁷ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 157.

⁶⁸ Endre Von Ivánka nota a diferença entre a ideia de assimilação em Plotino e Agostinho ressaltando o fato de que, para Plotino, a alma *se torna*, naquilo que lhe é própria, divina, enquanto que, em Agostinho, se reduz a *imitação* da imagem divina (IVÁNKA, V. E. *Platonismo cristiano, recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Milano: Vita e Pensiero, 1992, p. 145). Embora concordando, em parte, com essa afirmação, devo dizer que o processo de conversão da alma ao Uno, em Plotino, não ocorre de modo direto, mas mediado pela participação no Intelecto o que, acredito exigir uma melhor caracterização para não descaracterizarmos os níveis hierárquicos das três hipóteses. De todas as formas, compreendo que, mais do que uma diferença entre Plotino e Agostinho, trata-se de um ponto interessante para distinguirmos os elementos essencialmente cristãos que exigem, pela sua compreensão de salvação, o entendimento do amor e da graça divina.

⁶⁹ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 157.

⁷⁰ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 157.

⁷¹ AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012, p. 159.

simplicidade do amor que têm, em Deus e nos preceitos cristãos, suas garantias. Mas isso já é um outro tema para um novo debate⁷².

Conclusão

Penso que, de modo geral, a estrutura relacional do Uno ao múltiplo e do múltiplo ao Uno, com suas consequências cosmológicas e éticas, reverbera de modo original, graças à introdução dos elementos bíblicos, na filosofia de Agostinho, principalmente, nas ideias de criação, beleza e liberdade. É importante destacar, como já observaram alguns estudiosos da história do cristianismo nos primeiros séculos⁷³, que as relações entre este e a filosofia não excluem as tensões oriundas de visões de mundo distintas, nem impedem que compreendamos os vínculos que aproximam, ao mesmo tempo em que diferenciam os fundamentos e interesses próprios.

Cornelia de Vogel aponta cinco tipos de relações entre os primeiros cristãos e a filosofia grega, são eles: a) refutação e hostilidade; b) uma grande abertura mental e assimilação da forma do pensamento filosófico; c) atitude extremamente crítica que não excluía, no entanto, a recepção de certos elementos; d) uma ampla recepção do pensamento filosófico sob forma de sincretismo; e) uma recepção conectada com uma transformação⁷⁴.

No caso de Agostinho, acredito que ele se enquadra nos pontos “b” e “e”, ou seja, abertura, assimilação e transformação dos conteúdos filosóficos gregos. Na base de sua ontologia vigora a força unitiva de um Deus que unifica todas as coisas em sua totalidade e diferencia no que é próprio de cada uma. A tarefa de iluminação do pensamento e da conversão da alma, pelo processo de *aphairesis* ou *reditio*, diante da multiplicidade em direção à fonte de toda liberdade, é algo central que une, na diferença, o pensamento agostiniano e suas fontes neoplatônicas.

⁷² Neste ponto a análise Von Ivánka é fundamental para este aspecto particular de Agostinho frente à tradição platônica. Cf. IVÁNKA, V. E. *Platonismo cristiano, recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Milano: Vita e Pensiero, 1992, p. 143-171.

⁷³ Sobre o tema: JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. Elsa Cecilia Frost, FCE: México, 1995; GUIGNEBERT, CH. *El cristianismo antiguo*, trad., Nélica Orfila Reynal, FCE: México, 1997; SALOR, E.S. *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid: Akal, 1986; DODDS, E.R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*, trad., J. Valiente Malla, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

⁷⁴ VOGEL, C. DE. *Platonismo e cristianesimo, antagonismo o comuni fondamenti?* Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 51.

Referências

- AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*. Porto: Imago Mundi, 2012.
- AGOSTINHO, A. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008.
- AGOSTINHO, A. *Contro gli Accademici*. Milano: Bompiani, 2005.
- AGOSTINHO, A. *Ordine, Musica, Bellezza*. Milano: Rusconi, 1992.
- AGOSTINHO, A. *Soliloqui*. Milano: Bompiani, 2002.
- AGOSTINHO, A. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AGOSTINHO, A. *The De Natura Boni of Saint Augustine*. Washington: The Catholic University of America Press, Patristic Studies, Vol. LXXXVIII, 1955.
- BEIERWALTES, W. *Platonismo nel Cristianesimo*. Milano: Vita e Pensiero, 2000.
- BEIERWALTES, W. *Identità e differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno, Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.
- BEIRWALTES, W. *Platonisme et idéalisme*. Paris: J. Vrin, 2000.
- BEZERRA, C.C. *Plotino e Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal*. In: SANTOS, J.F. e JEHA, J. *Sobre o mal*. Curitiba: Appris, 2015.
- BEZERRA, C.C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- COMBÈS, J. *Etudes néoplatonicienes*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1989.
- COOPER, S. A. *The Platonist Christianity of Marius Victorinus*. Religions, 2016, disponível em: <https://www.mdpi.com/journal/religions>.
- DODDS, E.R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- DILLON, J. *Uma ética para o sábio da Antiguidade Tardia*. In: Plotino, LLOYD P. GERSON (Org.), *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.
- EVANS, G.R. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus 1995.
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2006.
- GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfirio, mediazione fra enologia platonica e ontologia aristotelica*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

- HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Études Augustiniennes, 1989.
- HADOT, P. *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.
- IVÁNKA, V. E. *Platonismo cristiano, receção e transformação del Platonismo nella Patristica*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.
- JUÁREZ, A.U. *Cántico del universo, la estética de San Agustín*. Madrid: UCM, 2000.
- LLOYD, A.C. *The anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- LEROUX, G. *A liberdade humana no pensamento de Plotino*. In: Plotino, LLOYD P. GERSON (Org.), *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.
- MOREAU, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie Antique*. Paris: J. Vrin, 1970.
- MOON, A. A. *The De Natura Boni of Saint Augustine*. Washington: The Catholic University of America Press, Patristic Studies, Vol. LXXXVIII, 1955.
- NARBONNE, J-M, *La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue?* In: Journal of the History of Metaphysics, Quaestio, 7 (2008), pp. 123-163, disponível em: <https://www.brepolonline.net/doi/10.1484/J.QUAESTIO.1.100152>
- NARBONNE, J-M. *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger)*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- NARBONNE, J-M. *La métaphysique de Plotin*. Paris: J. Vrin, 2001.
- NANCY, J-L. *Arquivida, do senciente e do sentido*. São Paulo: Iluminuras, 2014.
- O'MEARA, D.J. *A ordem hierárquica da realidade*. In: Plotino, LLOYD P. GERSON (Org.), *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.
- OROZ, J. *San Agustín, cultura clásica y cristianismo*. Salamanca: UPSal, 1988.
- PLATONE. *Fedro*. Milano: Bompiani, 2000.
- PLOTIN. *Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres, (I a IV), 1924.
- PLOTIN. *Enéadas*. Madrid: Gredos, (1992,1998,1999).
- PLOTINO. *Enéadas, I, II e III – Porfírio. Vida de Plotino*. Campinas: UNESP, 2006 (versão virtual).
- ROMANO, F. *Studi e ricerche sul neoplatonismo*. Napoli: Esperienze, 1983.
- RIST, J. *Plotino e a filosofia cristã*. In: Plotino, LLOYD P. GERSON (Org.), *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

VOGEL, C. DE. *Platonismo e cristianesimo, antagonismo o comuni fondamenti?*
Milano: Vita e Pensiero, 1993.

VITTORINO, M. *Opere teologiche*, a cura di Claudio Moreschini. Torino: Editrice
Torinese, 2007.